مقاصد الشريعة والاجتهاد

بحوث منهجية ونماذج تطبيقية

تقديم: أحمد زكي يماني

تحرير: جاسر عودة



مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

مقاصد الشريعة والاجتهاد

بحوث منهجية ونماذج تطبيقية

تقديم: أحمد زكي يماني

تحرير: جاسر عودة



الطبعة الأولى

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

العنوان:

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street
Wimbledon, London SW19 5EF U.K.
هاتف: +44208 944 1233
فاكس: +44208 944 1633
الشبكة: www.al-maqasid.net
ردمك: ٣-١٦-٩٠٥٦٥٠-١
طبع بمطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة ت: ٠٠٢٠٢٢٤٨٢٧٨٥١

فهرس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فهذه هي الندوة الثانية التي يقيمها مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث أقيمت الندوة الأولى (التأسيسية) عام ٢٠٠٥ م وكان لها ما بعدها من إنشاء للمركز في مدينة لندن والبدء في فعالياته ونشاطه المتنوع والممتد إلى أنحاء مختلفة من العالم. وهذه الندوة التى دار موضوعها حول "مقاصد الشريعة والاجتهاد" سيكون لها أيضاً ما بعدها إن شاء الله، من حيث تنوع الموضوعات البحثية التي يعالجها نشاط المركز واتساع دائرة العلماء والباحثين المشاركين فيه.

وقد عقدت هذه الندوة بالقاهرة يوم الأربعاء ٣١ من أكتوبر ٢٠٠٧، وشارك فيها كوكبة من الباحثين والعلماء، قدم ستة منهم الأوراق القيمة التي يجدها القارئ بين دفتي هذا الكتاب. وقد دارت مناقشات علمية عميقة حول الأفكار المطروحة، مما يجده القارئ أيضاً في ملحقات الكتاب.

فالشكر موصول للأخوة والأخوات الذين شاركوا في تلك الندوة وأثروا حصيلتها بأبحاثهم وتعقيباتهم.

والحمد لله رب العالمين.

أحمد زكي يماني
رئيس مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

مقدمة المحرر

بين يدي القارئ الكريم البحوث والمقالات والتعقيبات العلمية التي قُدمت في ندوة (مقاصد الشريعة والاجتهاد)، التي عقدها مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في فندق سميراميس بالقاهرة يوم الأربعاء ٣١ أكتوبر ٢٠٠٧ م. وقد شرف هذه الندوة بالحضور ورأس جلستها الافتتاحية معالي الشيخ أحمد زكي يماني مؤسس ورئيس المركز، وشرف أيضاً هذه الندوة بالحضور صفوة من العلماء والباحثين المهتمين بموضوع العلاقة بين مقاصد الشريعة والاجتهاد.

وقد نوقشت هذه البحوث والمقالات على مدار اليوم، وطُورت بعض الأفكار والأطروحات بناءً على تلك المناقشات والتعقيبات، والتي يجد القارئ الكريم فحواها في الجزء الأخير من هذا الكتاب.

وقد كان من العمل التحريري لهذا الكتاب أن قسمتُ أوراقه إلى بابين؛ الباب الأول يتعلق بمنهجية الاجتهاد المقاصدي، والتي كتب عنها أ. د. محمد كمال إمام بحثاً

بعنوان (مقاصد الشريعة في ضوء الدليل الإرشادي)، والأستاذ فريد شكري بحثا بعنوان (الاجتهاد التنزيلي المفهوم الأصول)، والأستاذة سعاد كوريم بحثاً بعنوان (جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي: مقترح منهجي).

وأما الباب الثاني فيتعلق بنماذج للاجتهاد المقاصدي من أئمة السلف والخلف، كتب عنها د. محمد عبدو بحثاً بعنوان (المقاصد قبلة المجتهدين: أبو حامد الغزالي نموذجاً)، ود. خالد زهري بحثاً بعنوان (الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الترمذي الحكيم)، ود. حسن جابر بحثاً بعنوان (المقاصد الكلية للشرع في فكر العلامة محمد مهدي شمس الدين).

وقد رتبتُ هذه الأوراق ترتيباً ظننته منطقياً، واخترتُ أن أترك النصوص الأصلية من حيث الموضوع والصياغة كما قدمها أصحابها، حفاظاً على حرية كل كاتب في التعبير عن موضوعه بالصيغة التي رآها مناسبة.

وتجدر الإشارة إلى أن "الدليل الإرشادي" الذي يشير إليه أستاذنا الدكتور كمال إمام في بحثه هو: "الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية: كتب – رسائل – أبحاث"، وهو موسوعة ببلوغرافية عن مقاصد الشريعة صنعها هو في ثلاثة مجلدات

(نشر منها اثنين إلى الآن)، وهو –حقيقة– عمل تاريخي رائد بكل المقاييس ليس في علم المقاصد فحسب، بل وفي العمل الموسوعي الإسلامي بوجه عام. وقد نشر مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية هذا العمل، واستقبله العلماء والباحثون أحسن استقبال، بفضل الله تعالى.

بل أبشر "المقاصديين" بهذه المناسبة أن أجزاء أخرى ستضاف قريباً إلى هذه الموسوعة، أحدها يتعلق بمصطلحات المقاصد، وهو ما أوصى به غير واحد من المشاركين في هذه الندوة (ندوة مقاصد الشريعة والاجتهاد)، كما يجد القارئ الكريم في الجزء الأخير من هذا الكتاب.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن بحث الأخ العزيز الأستاذ فريد شكري كان قد قدمه للندوة على هيئة كتاب متوسط الحجم! وقد طلبتُ منه اختصاره حتى يتسق حجمه مع حجم هذا الكتاب، ففعل ذلك مشكوراً.

كما أن بحث الأستاذة سعاد كوريم لم يتح للحاضرين في الندوة مناقشته والتعقيب عليه نظراً لتغيبها عن الندوة لظروف طارئة. إلا أنها أصرت مشكورة على المشاركة في الكتاب بالبحث المكتوب، فجزاها الله خيراً على بحث أصيل وعميق.

أما د. محمد عبدو، فقد طلب أن يراجع بحثه قبل نشره بناءً على المناقشات التي دارت حوله في الندوة. وهذا صنيع أهل العلم المخلصين، إذ لا تتناهى هممهم في التحسين والتجويد المستمر لأفكارهم وأطروحاتهم.

وتجدر الإشارة إلى أن د. خالد زهري كتب بحثه عن الحكيم الترمذي بناءً على معايشة طويلة لكتب وإنتاج ذلك الإمام، كما أن صديقي العزيز د. حسن جابر كتب بحثه عن العلامة محمد مهدي شمس الدين -رحمه الله- أيضاً بناء على معايشة طويلة لهذا العلم الإسلامي الراحل، ليس من خلال الكتب فقط وإنما من خلال الصحبة والمدارسة كذلك.

هذا وإن "الاجتهاد المقاصدي" ليس مجاله الفقه وأصوله فقط، كما هو متناول في هذا الكتاب، وإنما هو اجتهاد إسلامي تجديدي شامل في كل مجالات العلوم الشرعية، بل والعلوم الاجتماعية والإنسانية كذلك. وإن كل ما يقوم به ويسهم فيه مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية من نشاط علمي هو من هذا الباب.

فأسأل الله أن يجزي كل من شارك في هذه الندوة خيراً وأن يبارك في "الاجتهاد المقاصدي"، ويوسع دائرته.

جاسر عودة

الباب الأول

منهجية الاجتهاد المقاصدي

نحو قراءة مقاصدية أصولية

من وحي الدليل الإرشادي لدراسات مقاصد الشريعة

أ.د. محمد كمال
الدين إمام

المتأمل بعمق في سيرة "الفهم المقاصدي" يلتقي بقراءتين:

أولاً: القراءة الأولى: وهي قراءة غائية تتحرك مع النص وروحه، وتستخدمه وعاء أوسع من بنيته اللغوية يضيء مساحات أكبر ويحلق في فضاء أرحب، مستهدفة "حضور" الشريعة أمراً ونهياً في كل جوانب الحياة، حيث لا تخلو نازلة من حكم، ولا يتسرب واقع مهما كانت جزئياته لا متناهية عن "كلي" يستغرقه، وهذا موقف الأصوليين جميعاً عدا "الباقلاني"، والقراءة الغائية تجعل من المقاصد أصلاً له ما للشريعة من قطعية وديمومة، وترفعها إلى درجة القانون الكلي العام بمنطوقه ومفهومه، وهذا القانون بصورته هذه لا نزاع فيه ولا يصلح أن يكون محلاً للنزاع، وقد مثل قاسماً مشتركاً – ظهوراً وكموناً – في جميع أزمنة التشريع الإسلامي، وهو همزة الوصل مع كل مذاهب الفقه ومدارسه وتياراته، من خلال مرجعية واحدة تقوم على مصدرين أساسيين هما الكتاب والسنة، والاستمداد منهما – كما يقول بحق محمد عبد الله دراز – "ليس محدوداً بالمنطوق بل كثيراً ما يجاوز فيها العبارة إلى الإشارة، والخصوص إلى العموم، والوسائل إلى المقاصد، ذلك

أن الله تعالى ندبنا إلى التدبر في معاني كتابه، وأمرنا أن نعتبر بما فيه من مواضع العبرة، ثم أجرى سننه التشريعية على وجه يمهد لنا الطريق فيها إلى ذلك الاعتبار إذ وضع بجانب أكثر الأحكام عللها وغاياتها، لنتخذ منها أصولاً ومقاييس نرد إليها أشباهها ونظائرها، يستوي في ذلك أمره ونهيه، وإذنه، وتقريره للحقوق والواجبات، فنحن إذا سمعناه يقول افعلوا كذا ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، عرفنا أن من مقاصد الشرع اتقاء المهالك في هذا الشأن وغيره، وإذا سمعناه يقول لا تفعلوا كذا ﴿إن الله لا يحب المفسدين﴾، فهمنا أنه ينهى عن كل ما فيه إفساد، وإذا قال ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ عرفنا مشروعية الدفاع عن النفس بكل وسيلة، وإذا قال ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ علمنا أنه لا ولاية لأحد على أحد إلا بسبب وهبي أو كسبي، والقرآن جله على هذا النمط.

على أن نزول الأحكام الشرعية مرتبطة بأسبابها من الوقائع والنوازل كان من شأنه أن يرشد إلى الاتجاه الذي يسير فيه التشريع، وأنه يبني الحكم في كل مسألة على وفق مصلحة معينة يرمي إلى تحقيقها من وراء ذلك الحكم، ولكن حكمة الشارع ورحمته لم تكتف بهذا الاقتران الفعلي بين الأحكام ومقاصدها، حتى قرنتها في البيان القولي على النحو الذي رأيت.

ثم لم يقف الأمر عند هذا الحد أو ذاك، بل إن النبي –صلى الله عليه وسلم– أخذ يرسم لأصحابه طريق النظر في مقاصد التشريع، ويدربهم بأسلوب عملي حكيم على استنباط الأحكام منها ... ومن هنا اتسع صدر

التشريع الإسلامي ولا يزال يتسع لكل زمان ومكان إلى يوم القيامة، ولولا ما اشتمل عليه الشرع الحنيف من تلك الكليات المتناولة لما لا ينحصر من الجزئيات، ومن تلك العلل التي أديرت عليها الأحكام لما كان تشريعاً أبديا خالداً، وكان الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله في كل شيء حصل التنازع فيه أمراً بغير ممكن لأن الجزئيات التي فيه محصورة، والجزئيات التي تلدها العصور لا انحصار لها، وأخيراً لما صح قوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ وقوله ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ إذ أين يكون الكمال والبيان الشامل لو كانت هذه النوازل المتجددة في كل عصر بقيت دون تشريع إلهي[1].

لقد أدرك الصحابة –رضوان الله عليهم– "معنى" النص وانفتحوا عليه في العبادات والمعاملات، وارتبطت فهومهم بفتاوى وأقضية، وبأنظمة ورسوم، وظهر فيهم الاجتهاد بالرأي، وعرف أهله من الصحابه كعمر بن الخطاب، وعليّ، وعبد الله بن مسعود، وكان ذلك إرهاصاً – نظرياً وعملياً – لنسق مقاصدي الأدلة لحمته وسداه، رغم تعدد المناهج، وتنوع الاستنباط في ضوئها بين موسع ومضيق، وأقامت أمهات القواعد الفقهية وكلها نصوص أو ذات مدرك نصي مباشر، أقامت هذه القواعد – مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار، والأمور بمقاصدها، والعادة محكمة، واليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير – منظومة مقاصدية لها أصولها الحاكمة،

١– د. محمد عبد الله دراز – الميزان بين السنة والبدعة – سنة ١٩٣٤ – دار الطباعة الحديثة بمصر – ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١ باختصار.

ونماذجها التطبيقية في فقه الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأصبحت من أوائل المباحث غير اللفظية في البناء الأصولي منذ كان ظاهرة، وإلى أن أصبح علماً.

وهكذا تكامل "الفهم المقاصدي" ليضبط العلاقة بين العقل والنقل وبين النص والاجتهاد، في علاقة عضوية لا يستغني فيها عنصر عن عنصر، فهما معاً دعامتا نظام معرفي واحد، الوحي مرجعيته، ويأخذ أحكامه من مصادر الشريعة بتنزيل كاشف أو اجتهاد منشئ، والقراءة المتأنية لكتب النوازل والفتاوى والأقضية تفضي إلى نتيجة واحدة تقول إن "الفهم المقاصدي لم يغب لحظة عن ميدان التطبيق العملي"، ورغم ظهوره حيناً وكمونه حيناً آخر في أغلب الكتابات الأصولية. وفي هذا السياق تبدو كم هي خاطئة عبارة "عابد الجابري" المرسلة من أن "الشاطبي" أحدث قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة "الشافعي" وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده، فقد أسس "الشاطبي" رؤيته المقاصدية على جهود من سبقوه من المالكية والشافعية ومنهم "الجويني" و"الغزالي" و"ابن عبد السلام" و"المقري"، "وابن جزي"، وحسبه إضافة ذلك التعميم المقاصدي الذي يتجاوز الفقه وأصوله إلى علوم شتى منها علم النحو في كتابه "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية" والقارئ للكتاب يعجب من قدرة الشاطبي على بيان ما أسماه "مقاصد النحويين"[٢]، وأقوال الجابري وأمثاله تجد نقضاً حاسماً لها في الدليل

٢- الشاطبي: المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية تحقيق د. عبد الله هلال – مصر ١٩٩٠–مطبعة الحسين الإسلامية– ص ٩٨ – ١٠٠ ونستحسن قراءة الكتاب

الإرشادي الذي أعددناه لأهم ما كتب حول المقاصد قديماً وحديثاً.

والمقاصد في هذه القراءة تحكمها قاعدة حررهـا الـدكتور أحمـد الريسوني بقوله " لا تقصيد إلا بدليل" ... فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هـو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى لأن الشريعة شـريعته والقصـد قصـده، والقول بأن مقصود الشريعة كذا وكذا، من غير إقامة الدليل على ذلـك هـو قول على الله بغير علم وبغير حق[٣].

ثانيا:القراءة الثانية: وهي قراءة عملية تجعل مـن المقاصـد آلـة لتأويل النصوص، وتطوير التشريع، وتجسير الفجوة بين مـا سـمى خطـأ بالأصالة والمعاصرة، وفي هذه القراءة يمكن أن نرصد ثلاثة اتجاهات:

١- الاتجاه الإصلاحي:

وبعيداً عما يطرحه البعض من القول بتأثير الثورة الفرنسية في هذا الاتجاه إلا أن أعلامه ساروا في درب محفوف بالمخاطر، فهم مـن جانـب ينتمون إلى مؤسسات الدولة القومية الحديثة، ولهـم مكـان فـي وظائفهـا السلطانية وتراتيبها الإدارية، وهم من جانب آخر ينتمون إلى ثقافة دينيـة لا

= كله، والتقصيد عند الشاطبي ليس منهجاً لدراسة الفقه والأصول فحسـب، ولكنـه اتجاه علمي ينظر به إلى العلوم التي يحسنها وكتبه كلها تدل على ذلك ويكفي الإشارة إلى الموافقات والاعتصام، والمقاصد الشافية، فهي كتب في المقاصد أولاً وأخيراً.

٣- أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهـادي - بيـروت - ط١ - سنة ٢٠٠٣، ص ٥٠.

تقبل كل الوافد، ولا تفرط في كل الموروث، فهي في الجانب الأول قــراءة أسيرة مشروع دولة حديثة من نوع خاص تكرس الولاء للحاكم قبل الوطن، والاستسلام للفرد قبل الالتحام بالمجموع، وهي في الجانب الثاني تحاول قيادة مشروع نهضوي لتجديد الفكر ومراجعة مرتكزاته بعين تنظر إلى ماضـيها وحاضرها بسخط، وإلى الآخر وثقافته بمزيد من الانبهار والرضي، صحيح أنه سخط على الماضي لا يصل إلى حد القطيعة، ورضى علـى الآخـر لا يصل إلى حد الذوبان، إلا أن "تحدي الآخر" كان كاسحاً فهدد حصوناً داخلية كثيرة، وقد حاول البارزون من إصلاحي النهضة مـن أمثـال الطهطـاوي والكواكبي وجمال الدين الأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده، الوصول إلى حل للخروج من "التخلف" إلى "التقدم"، ومن "الجمـود" إلـى "التجديـد"، فاعتمدوا نظرة مقاصدية تبرر حلاً قبلوه يقوم على الانفتاح علـى الغـرب بمقولاته الفكرية، وأسسه التنظيمية، بغية الاستفادة مـن خبرتـه وتقنياتـه ومؤسساته مع محاولة لإقناع المؤسسات التقليدية مثل الأزهـر والزيتونـة بالخروج من التبعية الصارمة للمذاهب إلى نظرة ناقدة يتطـور بواسـطتها مفهوم العلم، ومواد الدراسة، وخرائط التفكير.

ولأن اللقاء مع "الآخر" لم يكن لقاء أكفاء فقـد اسـتبدلوا بالشـريعة تنظيمات عقلية حاولوا تبريرها استناداً إلى مقاصد الشريعة، ومـن خـلال تطبيق خاطئ لقاعدة فتح الذرائع وهو ما عبر عنه الأصوليون بقولهم "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ويأتي في مقدمة هؤلاء "خير الدين التونسي" في كتابه "أقوم المسالك"، وهكذا نوقشت القضايا السياسية خاصـة شـرعية الحكم والنظام السياسي، والقضايا الاجتماعية مثل حقوق المـرأة والقضـايا

الاقتصادية التي تتعلق بالبنوك والأوقاف، بل وحتى بعض مسائل العبادات نوقشت من خلال رؤية عقلية بحتة تبحث لها عن مشروعية في تراث المعتزلة، وتبحث لها عن عقد اجتماعي في ظل ابتنائها على "نظرية في الضرورة" يعبر عنها "خير الدين التونسي" بقوله "إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق"[٤].

والرأي عندي أن هذا الاتجاه الإصلاحي أحسن في التشخيص، وأخطأ في العلاج، فجاء منهجه بعيداً عن تحقيق مقاصد الشريعة، وليس ذلك لقلة علم رواده بالشرع وحقائقه بل إنهم من ذوي الدراية الواسعة بفقه المسلمين، وقراءة كتاب "أقوم المسالك" خير دليل على ذلك، إلا أن موقعهم من السلطة، وصدمتهم الحضارية وبلادهم تعاني من الضعف الفكري، ومن وطأة المحتل الغاصب كل ذلك أوصد الباب أمام مشروعهم النهضوي من تحقيق نتائج إيجابية، بل كان صداه سلبياً تجسد في تغريب الأفكار والأنظمة التعليمية والقانونية، ومؤسسات الحكم والقضاء، أي خلق واقعاً فات تداركه بسرعة، لأن دولة ما بعد الاستقلال صُنعت على عينه، ومجالها الحيوي فكراً وممارسة – كما قيل – مليء بالأبقار المقدسة التي يصعب ذبحها.

٤- خير الدين التونسي – أقوم المسالك في معرفة الممالك – تحقيق د. معن زيادة – ط٢ – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – بيروت – ١٩٨٥ – ص ٢٠٦.

٢- اتجاه الإسلام السياسي:

ولا نقصد به جماعات العنف فتلك أصولية لا تفسح للتنظير المقاصدي مكاناً، وتمتلك أسلحة مادية أكثر بكثير من امتلاكها أنظمة فكرية، أما اتجاه الإسلام السياسي، فتبدو أهميته من زاوية المقاصد في تجاوز المدرسة المغربية لحدود التجديد التي قدمها الأستاذ الإمام محمد عبده، وصياغة فلسفة للمقاومة كانت في جانب النظرية تأسيساً وإحياء لمبحث المقاصد في علم الأصول، وفي الجانب العملي تنظيماً لمرجعية تقاوم الاحتلال، مع خلاف في التفاصيل بين أعلامها وفي مقدمتهم الطاهر بن عاشور التونسي، وعلال الفاسي المغربي، وعبد الحميد بن باديس الجزائري، وقدمت هذه المدرسة الجديدة نمطاً للتحديث يقوم على شرعية مقاومة المحتل، ومشروعية العودة إلى الأمة لاختيار حكامها ومؤسساتها، وميزة هذه المدرسة أنها لم "تعتقل" نظرية المقاصد في قاعات الدرس، كما فعلت مراكز التعليم الديني الرئيسية في مصر وهي الأزهر الشريف، ومدرسة القضاء الشرعي، ومدرسة دار العلوم، وقد شهدت هذه المراكز تطوراً في مناهج الفكر، وانفتاحاً محدوداً على العلوم الحديثة خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، بل ودعوة إلى الاهتمام العلمي بالمقاصد فأصبحت مبحثاً في علم الأصول عند الكثيرين وفي مقدمتهم الشيخ محمد الخضري، إلا أنها حركة ظلت خبيسة قاعات التعليم، خاصة إذا قورنت بالجهود الإصلاحية لكل من علال الفاسي والطاهر بن عاشور، فقد كانت قدرة الرجلين على فهم النصوص، والتأثير في الواقع، والجمع بين الهوية الإسلامية والحرية الإنسانية، كانت هذه مصدر التميز وسر التمكين لمنهجهما في البحث

المقاصدي وانتشاره على نطاق واسع، ومكن الفقيه من القيام بدور سياسي، بل بتأسيس أحزاب سياسية وقيادتها، وللأسف فإن جانباً من الدرس المغاربي المعاصر قدم قراءات مغلوطة لهذا التيار وبخاصة للطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، دون الاحتكام الدقيق إلى تراثهما المنشور، أو مواقفهما المعلنة، ومن هؤلاء القارئين الباحث الموريتاني "السيد ولد أباه" الأستاذ بجامعة "نواكشوط" الذي يقول "إن الميزة المنهجية الكبرى التي طبعت أعمال ابن عاشور والفاسي، هي النموذج المقاصدي – خطاب مقاصد الشريعة – الذي بعثاه بإعادة الاعتبار لنصوص الشاطبي (ت ٧٩٨)، والتي عبرت في أوانها عن أزمة المنهج الأصولي المبني على القياس الصوري التجريدي، الذي يكبح إمكانات التجديد، ويحكم على الخطاب الشرعي بالجمود والانغلاق، وإن كانت النصوص المذكورة بقيت هامشية، غير مستغلة، حتى وجه العلمان المغربيان الاهتمام إليها، وكتب كلاهما كتاباً في نظرية المقاصد من وحي الإصلاحية المشرقية التي انتهت إلى الانفصام بين جانبها التحديثي وجانبها السلفي الديني".

وقد اعتبر العلمان المجددان أن نظرية المقاصد، توفر عدة ميزات من بينها تحرير الفقه من رواسبه الماضوية المعيقة له، واعتبار التراث الشرعي أحكاماً ظنية غير ملزمة للمسلمين في وقتهم الحاضر، ومن ثم فإن الأساس الأوحد ليقين أصول الفقه هو الكليات الضرورية أي فقط الدين والنفس، والعقل والنسب والمال والعرض.

وعلى الرغم من التزامهما بالضوابط والقيود الفقهية الكبرى، إلا أنه من البديهي أن المنهج المقاصدي الذي حرص "ابن عاشور" و "الفاسي" على تحيينه وتجذيره يشكل مسلكاً تجديدياً، يفسح المجال أمام الوعي بتاريخية النص التراثي والتمييز بينه وبين الثوابت العقدية المحدودة والمراعية لمصالح العباد وحق الأمة في الاجتهاد[5].

والرأي عندي أن هذه قراءة تأملية محضة فيها إسقاط لأفكار لم يقلها قط ابن عاشور أو علال الفاسي، فالأول لم يرد للمقاصد أن تكون علماً بديلاً لأصول الفقه، ولكنه إضافة إلى المجموعة الأصولية، وصرح بذلك أكثر من مرة في كتبه، وفي مقدمتها "أليس الصبح بقريب"، و "مقاصد الشريعة الإسلامية" وعرض لذلك أكثر من مرة في ثنايا تفسيره "التحرير والتنوير" فابن عاشور يقول "نشأت في هذا العلم – أي علم الأصول – أسباب توجب اختلالاً في تعاطيه وهي... الرابع الغفلة عند مقاصد الشريعة فلم يدونوها إنما أثبتوا شيئاً في مسالك العلة مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول".[6] فابن عاشور وعلال الفاسي، – وهما من ذوي الخلفية السلفية – لا يفضي منهجهما –

٥– السيد ولد أباه: كيف قرأ المفكرون المغاربة الإصلاحية المشرقية بحث منشور في كتاب "التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين" ودور موريتانيا فيه– أبوظبي دائرة الثقافة والإعلام – سنة ١٩٩٩ – ص ٣٩٧، ٣٩٨ – ويضم الكتاب أبحاث ندوة عقدت في نواكشوط في الفترة من ٢٩ – ٣٠ يونيو سنة ١٩٨٠.

٦– الطاهر بن عاشور – أليس الصبح بقريب، تونس – ط١ – سنة ١٩٦٧– ص ٢٠٤.

وليس في إنتاجهما المنشور – إلى هذه النتيجة الشاذة بل لعل غياب التوسع في مبحث المقاصد لم يكن لغفلة كما ظن ابن عاشور من الأصوليين وإنما يجد تفسيره فيما قاله "القرافي" أنهم بسبب خوفهم "من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، رأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام".

وصدق حدس "القرافي" فمن يظنون أنفسهم أمراء البيان يستبعدون – بغير علم – أحكام الإسلام القطعية بترجيح مقاصدي مزعوم.

وما يقوله "ابن أباه" عن هامشية وجود فكر "الشاطبي" وكتابه – وهو ما سبق أن أشار إليه العلامة عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه للموافقات معللا ذلك بالبناء اللغوي الصعب في أسلوب الشاطبي – محل نقد لأن التوثيق التاريخي لكتاب الشاطبي وملخصاته وشروحه، يجعل المقولة بحاجة إلى مراجعة، بل إن كتاب "الموافقات: لم يكن في أفكاره بعيداً جداً عمن سبقوه، بل يمكنك تقرأ فيه آثاراً "لمقدمة" "ابن خلدون" وأصداء لكتاب "ابن جزي" "في علم الأصول".

أما كتاب "الموافقات" ذاته فلم يكن غائباً أو مجهولاً كما قيل بل إن الإقبال عليه استمر من عهد مؤلفه إلى اليوم، ومن ملامح ذلك كما يقول العلامة محمد المنوني "محافظة المهتمين – بالموافقات – على جملة من

مخطوطاتها حيث يعرف الآن منها خمسة أقدمها نسخة خزانة القرويين رقم ٦٣١، وتشتمل على النصف الثاني في سفر بخط أندلس عام ٨١٦ هـ، وفي دار الكتب الوطنية بتونس نسختان إحداهما رقم ٣١٨٩ في سفرين متتاليين يجمعهما مجلد، بخط مغربي كتبه محمد بن محمد بن يعقوب عام ١١٨٩هـ، والنسخة التونسية الثانية رقم ٣٢٨٢ مبتورة الآخر وخطها مغربي، وتحمل الاسم الأول للموافقات بعنوان "التعريف بأسرار التكليف".

وهذه نسخة رابعة من "الموافقات" بخط مغربي، وقف عليها بمصر الشيخ عبد الله دراز، وهناك نسخة جيدة في بعض الخزائن بإقليم الرشيدية.

وقد تبع هذه المحافظة على نسخ "الموافقات" استمرار الاهتمام بها في أشكال منوعة يستند الرواة لها على مؤلفها في حياته، حيث يعرف منهم - الآن - ثلاثة.

أ- أبو يحيى محمد بن عاصم، وكان قد انتسخها بنفسه، وقرأها على مؤلفه أربع مرات.

ب-أخوه أبو بكر محمد بن عاصم ناظم "تحفة الحكام" سمع على الشاطبي بعض "الموافقات" واختصرها في أرجوزة سماها "نيل المنى من الموافقات".

ت- والراوي الثالث هو محمد المجاري الغرناطي وقد سمع بعضها على الشاطبي.

وإلى هؤلاء الرواة يضطلع "ابن غازي" في فاس - بتدريس الكتاب

المنوه به، ويأخذه عنه تلميذه على بن موسى بن هارون المطغري الفاسي.

أما الذي نقلوا من "الموافقات" فنشير إلى ستة نماذج:

محمد بن يوسف الغرناطي في سنن المهتدين مع فتوى له عند الونشريشي، وللونشريشي نقل عن الموافقات في أواخر كتابة "المعيار"..

ولعالم فاس عبد القادر بن علي الفهري نقول عن "الموافقات" في أجوبته الكبرى.

النموذج الرابع محمد بن الحسن المغربي قاضي مكناس "في نوازله".

الخامس: الهلالي أحمد بن عبد العزيز السجلماسي فيما له من الشرح على المختصر الخليلي.

السادس: أبو حفص الفاسي في شرحه على لامية الزقاق.

يضاف لهؤلاء زمرة ممن قرأوا الموافقات، دون أن نقف على نقولهم منها، وبينهم ابن مرزوق الحفيد حيث ينوه به قائلاً "كتاب الموافقات من أنبل الكتب".

وفي تعبير أحمد بابا التمبكي في نيل الابتهاج "كتاب جليل القدر لا نظير له مما يدل على إمامته وبعد شأوه في العلوم، سيما علم الأصول".

هذا إلى أنه يوجد على مخطوطه "القرويين" سالفه الذكر ثلاثة أسماء للذين تداولوا الوقوف عليها، وهم الشيوخ: رضوان بن عبد الله الجنوي، ومحمد المسناري، وأحمد بن ناجي، كما أن نسخة دار الكتب الوطنية بتونس يشير المعرفون بها إلى طرر وتوقيفات مفيدة على هوامشها[٧].

ونشير إلى عالم من فاس يناقش بعض اتجاهات الشاطبي في "الموافقات" وهو "أحمد بن مبارك السجلماسي" في مؤلفه "تحرير مسألة القبول، على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول"، فينتقد في رسالته نظرية للشاطبي يقرر فيها أن العموميات الشرعية كلها على عمومها ولم يلحقها تخصيص.

وفي الختام نشير إلى منظومة الفقيه الموريتاني "ماء العينين" والتي شرحها في كتاب "المرافق على الموافق" وقد صدر أخيراً في مجلد كبير.

ولعلنا بهذا التحقيق المطول نصحح خطأ تاريخياً حول مدى انتشار كتاب الموافقات وتأثيره.

٣- اتجاه تاريخية النص:

ودعاته من غير أهل الاختصاص في الشريعة ندبوا أنفسهم – تحت مسميات كثيرة – من أجل تنحية النص عن التطبيق، وإعادة الدين إلى

٧- محمد المنوني – مجلة الموافقات – العدد الأول ١٩٩٢ – الجزائر – ص ١٢١ – ١٢٣، موافقات أبي إسحاق الشاطبي واستمرارية تأثير في مؤلفات العصر الحديث.

المسجد، والهدف إعادة الاعتبار للإنسان في مواجهة الخالق تعالى عما يقولون، وذروة هذا الاتجاه يعبر عنه "محمد أركون" في كتابه المترجم بعنوان "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" فهو يدعو إلى التجديد المقاصدي بهدف "تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو مقاصد الشريعة"... لأن أصول الفقه - على حد تعبيره - ساهم في دعم الفكرة القائلة بأن الإنسان لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع الأولي الذي أسسه النبي"[٨].

وإلى مثل ذلك ينتهي "د. حسن حنفي" في كتابه "من الواقع إلى النص"، فهو يعتبر الأدلة النقلية كلها ظنية لا تتحول إلى يقين إلا بالدليل

٨- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة هشام صالح - بيروت - ص ١٧٠، وطبقا لهذا الفهم السيميائي تصبح عبارات "الله أكبر، لا إله إلا الله" صيغاً لغوية تعلي في نهاية المطاف - بتحليل "أركون" - أنه لا يمكن لأي عقل بشري أن يفهم أو يستوعب ما يجري في التاريخ البشري، وأنه بالتالي لا يمكن للعقل أن يشكل مصدراً من مصادر الإجبار الشرعي، وينتج عن ذلك أن الوظائف العامة لن تكون شريعة إلا إذا توافر لها نوع من التفويض الإلهي، وهكذا يصبح التاريخ الدنيوي تاريخاً إلهياً، إنه تاريخ نجاة أو خلاص في الحياة الآخرة، ويصبح هذا التاريخ للنجاة شديد الالتحام بالتاريخ الدنيوي متخذاً صيغته العملية في بنية القانون الإسلامي، وصيغته الفلسفية في مفهوم مركزي شديد الحضور على مدار القرآن كله وهو مفهوم أمر الله" وبهذه الأفكار التي لا توجد إلا في عقل "أركون"، أصبح عنده الإسلام بنية أسطورية ترتكز على سيادة دينية مقدسة.

العقلي، وهذه القراءة – كما يقول "حسن حنفي" نفسه – تعني "الإبقاء على الروح مع تغيير البدن، والمحافظة على القصد مع تطور الوحي" وهكذا تتعدد القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة، ولا توجد قراءة صحيحة وأخرى خاطئة بل هي اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي وما يقوله "حسن حفني"، يعني أنه يوجد قارئ ويختفي المقروء، يحيا الواقع ويموت النص، وهكذا يوجد عند هؤلاء "علم للمقاصد" يكون بديلاً لعلم أصول الفقه، ويحكم السلوك البشري بعيداً عن صيغة الأحكام الفقهية، وهكذا يتم التحديث بعيداً عن القرآن والحديث، أي استبدال العقل بالشريعة، والواقع بالنص، والإنسان بالله.

والرأي عندي أن المقاصد أعادت الاعتبار للعقل إلى الحد الذي تصبح فيه الشريعة الإسلامية قابلة للامتداد في الفهم وفي العمل، غير أن الشريعة – كما يقول بحق محمد عبد الله دراز – "حين أطلقت العقل من عقاله، وفتحت له باب البحث والنظر، هل نقول بذلك أنها ألقت له الحبل على غاربه، وجعلت له القواعد العامة حاكمة أبداً على جزيئاتها، والغايات المصلحية كفيلة دائماً بتبرير واسطتها، وخولته حق إهدار النصوص والوقائع الجزئية في سبيل الأخذ بهذه الكليات والمقاصد؛ إذاً لهان الأمر، فلا يبقى أمام الناظر – أو القارئ بتعبيرنا – في الشريعة ما يتعذر عليه إدخاله فيها من قريب أو بعيد، ولكن هيهات، فإن الأمر لو استقام على ذلك لوسع من أنواع الضلالة ما لا يقف عند حد..."

أم نقول إن الشريعة أباحت للناظر فيها أن يختار أي هذين المسلكين شاء في كل مطلب، فإن شاء أخذ بالخصوص أو العموم، وإن شاء وقفت عند ظواهر النصوص أو غاص إلى بواطن المعاني واستخراج ما يشتهي من تأويل.

إذاً لكان الأمر أهون وأهون، إذ يكون كل الناظرين في الشريعة مهتدين ومصيبين للسنة مهما تفرقت بهم السبل – وهو ما صرح به حسن حنفي فيما نقلناه عنه–، ولكن الشريعة تصبح بذلك مجموعة من الأضداد والمتناقضات فيكون الفعل الواحد حلالاً أو حراماً إن شئت، والرأي الواحد حقاً أو باطلاً إن أردت، وبذلك تذهب منها وحدة الحق الذي لا يختلف، وتزول عنها هيمنة الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ كيف يرتفع الخلاف بما فيه اختلاف؟

هكذا يقف الناظر في أمر الشريعة بين هذه المحظورات الثلاثة "لا يستطيع" أن يحبس نظره على خصوص النصوص وصور الوقائع العينية، و إلا لبقيت الشريعة ناقصة محتاجة إلى التكميل، أو وقفت جامدة لا لين فيها، وقتية لا بقاء لها، "ولا يستطيع" أن يعتمد على المقاصد والكليات وحدها، و إلا لخرج بها اللين الذي لا عزيمة فيه، والسعة التي لا حدود لها، حتى تصبح وضعاً عقلياً لا هدياً إلهياً.

و"لا يستطيع" أن يأخذ بأي هذين النظرين شاء، و إلا لتناقضت الأنظار وكانت الفوضى والاضطراب في التشريع، وكيف يجرؤ مسلم أن

يهدر أحد جانبي الشريعة وهي كل ما يتجزأ؟ لم يبق أمـــام طالـــب الهـــدي الإسلامي إلا أن يلتمس جادة يلتقي عندها هذان الجانبان.

ذلك أن الشريعة ما وضـــعت الخصـــوص إلـــى جانـــب العمـــوم، والنصوص إلى جانب المقاصد، إلا ليحتكم المسلم إليهما، ويلـــتمس الهـــدي فيهما، ويستخرج الحق من بينهما في كل مسألة، فلا غنى له عند النظر فـــي القواعد والمقاصد، عن الاسترشاد بنماذجها من الجزئيات القولية والفعليـــة، لكيلا يذهب التأويل إلى ساحة الهوى والضلال البعيد، ولا مناص لـــه عنـــد النظر في النصوص والوقائع الجزئية من الاســـتئناس بأســـبابها وظروفهـــا وغاياتها – إن كانت معللة – لينزلها منازلها ويضع كل حكم في الموضـــع الذي يناسبه وليعتبر بها في أمثالها من المسائل المتجددة، وأن يمتنـــع عـــن تطبيقها حرفياً إذا اختلفت طبيعة الحوادث وتغير مناط الحكـــم فيهـــا، و إلا لرجعت به المحافظة على ظواهر النصوص أحياناً إلى حد الإخلال بمقاصد التشريع، وإيقاع الحرج في الدين وقد نفاه الله عنه، نعم لا بد من الجمع بين هذين الطرفين على وجه نتحقق به تلك "المرونة" التشريعية التي هي خاصة الدين الإسلامي، وهي لا تعني ما اشتهر في ألسنة العامة – ومثقفـــي هـــذا الزمان – في معنى السهولة وقبول الامتداد مطلقاً، ولكنها تؤدي فـــي اللغـــة معنى مركباً من معنيين، هما اللين والصلابة معاً، وهذا هو المعنـــى الـــذي نقصد إليه، وهو الذي ينطبق تمام الانطباق على الشريعة الإسلامية فهي قابلة للامتداد في الفهم والعمل إلى الحد الذي لو جوزه المرء وأوغل فيـــه بغيـــر رفق اشتدت عليه وغلبته وأفلت حبلها من يده وتركته بمكان قصي عنها،... يقول صلوات الله عليه "إن هذا الدين يسر" ويقول "إن هذا الدين متين"، فذلك

الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط هو الصراط المستقيم، وهو السنة – المنهج – الذي كان عليه الرسول الكريم.

ولكن ما هي حدود ذلك الوسط الجامع بين متانة المحافظة على النصوص والخصوصيات من جانب، وبين سهولة الانقياد للكليات والعلل من جانب آخر.

وما هي النسبة التي على حسبها في كل مطلب يتركب ذلك المزيج الآخذ من كل العنصرين بطرف قاصد؟

إن هاهنا موضع الصعوبة والدقة كلها، إذ ليس في العقول ولا في النقول ميزان منضبط متفق عليه في تحديد القدر الذي يعد في هذه المسألة أو تلك توسطاً واقتصاداً، والقدر الذي يعد غلوا وميلاً إلى لأحد الجانبين[٩].

وفي هذه المنطقة الصعبة ينبغي بذل الجهد لمن يعمل على "إمامة النص، و"استقامة" المعنى وقد كشف الدليل الإرشادي حول التأليف المقاصدي ما كان غائباً من جهود وفهوم، تنتمي إلى مرحلة نزول الوحي في عصر الرسول – صلى الله عليه وسلم – وإلى مرحلة تأسيس الفقه في عصر الصحابة، وتحفظ كتب التراجم مناظرات مقاصدية شتى في القرنين الأول

٩- محمد عبد الله دراز – الميزان بين السنة والبدعة – مرجع سابق – ص ٢١ – ٢٥ وقد نقلنا النص – على طوله – بتصرف لأهميته ودقته في الرد على استبدال المقاصد بعلم أصول الفقه.

والثاني من الهجرة، وجعلت التأليف المقاصدي يبدأ ناضجاً في القرن الثالث الهجري، ويستوعب مساحات ما كنا نتوقع أن تكون محل ريادته واهتمامه، ولكن يستمد من نبع عصري النبوة والصحابة شمول الشريعة وعمومية تطبيقها في الواقع الاجتماعي، ليس بالنص وحده بل بالنص وبالفضاء الواسع الذي تحلق المعاني فيه، وليس بالنص والمعنى وحدهما وإنما من خلال نظام معرفي يجعل من "علوم المجتمع" وإنجازات الحضارة أداة "تنزيل الأحكام" وتفعيل مقاصدها، فإذا كان الحكم يحدد أمراً ونهياً من الشارع، فإن تفعيله لا يأتي من الخطاب بل من المُخاطَب، فإناطة الأحكام بمقاصدها – بتعبير جاسر عودة – تعني العودة إلى الواقع وعلومه، والعقل وإسهاماته، حتى تصبح "معنويات النص" في تجريده المتعالي، حركة مادية لأن التفاصيل والجزئيات هي الوجود ذاته بما هو كائن وبما ينبغي أن يكون، أي أن "تفعيل النص" ومقاصده يأتي من خارج النص الإلهي، وهو عمل المكلف بغاياته ومقاصده فهو بعبارة واحدة "مهمة إنسانية"، وعدم الفصل بين الإلهي والإنساني في النسيق التشريعي، قد يجهد النص لينطق بغير لغته، أو يرهق المكلف بما هو فوق طاقته، فالأمانة التي هي خطاب التكليف، لا تتجسد واقعا إلا في حدود "الوسع"، وفكرة "الوسع" تجعل "خطاب التكليف"، متعدد التطبيقات، ومتجدد التلقي، وتجعل قواعد فقه التنزيل مغايرة لقواعد فقه الخطاب،، لأن "التنزيل" يتقدمه الوعي بالتاريخ، و"الخطاب" هو بطبيعته يتجاوز الزمان والمكان، وهنا يمكن القول إن الواقع التنزيلي لا يتجرد من "الخطاب" ولا يمكنه أن يتفلت منه أي لا يمكنه تعطيل النص، ولكنه يعلي من سلطة النص على الواقع، بقدر ما يعلن تجلي النص في واقعة جزئية. وهنا

تصبح القواعد الفقهية برمتها جزءا من فعاليات النص وهو يحكم الواقع، وأداة لتفعيل مقاصد الشريعة في آن معاً، حيث تغني "الكليات" عن حفظ التفاصيل والجزئيات ولكنها لا "تستغني عن التفاصيل والجزئيات في بناء عناصرها، وفي "تنزيل" أوامر النص ونواهيه حتى قيل عن هذه القواعد الفقهية "إنها أصول الفقه على الحقيقية،وقد صاغ منها الإمام الجويني منهجاً علمنا منه إضطراراً أن الشريعة تشمل كل واقعة ممكنة، اعتماداً على رؤية مقاصدية تجعل في كل "أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحي، والأس من المبني وتوضح أنها منشأ التفاريع، وإليها انصراف الجميع[10]".

وهو منهج طبقه الإمام "الجويني" في مراتب ثلاث – أصولية وكلامية وفقهيه – واختاره ملسكاً يطرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكم الله تعالي على ما لا نهاية له. حيث الأدلة قاطعة على عدم خلو واقعة عن موجب من موجبات التكليف

إن "مرونة النص" بأبعاده المقاصدية هي التي تفتح الفضاء الواسع أمام "العقل الفقهي" للتجديد بغير "تقييد لحركة العقل أو "تبديد" لثروته من النصوص، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

---

١٠ – الجويني: غياث الأمم: تحقيق د/ مصطفي حلمي ، د/ فؤاد عبد المنعم – ط ٣ – الإسكندرية – ١٩٩٠ – ص ٢٧٢.

تحقيق المناط وأثره على الاجتهاد التنزيلي

أ. فريد شكري

جامعة الحسن الثاني –المحمدية– المغرب

تمهيد

إذا كان الاجتهاد التنــزيلي هو الصلة بين أحكام الشريعة وأفعال المكلفين، وكذا بينها وبين ذوات الأشياء وصفاتها، فإن تحقيق المناط هو أحد أهم سبل ذلك الوصل وأبرز خطواته المنهجية مما يكاد يرقى به إلى درجة الأصل الكلي في منهج التنــزيل. ذلك أن مجرد حصول الحكم الشرعي متصورا في الذهن لا يرشحه لأن يؤول إلى التفعيل بصفة تلقائية مباشرة نظرا لأنه يكون كليا عاما، والوقائع المراد التنــزيل عليها تكون جزئية مشخصة، وهذا يستدعي اعتماد خطوة منهجية وسيطة ضامنة لحسن التطبيق، وهي التحقيق في مناطات الحكم من جهة صورها الجزئية لمعرفة ما تتوفر فيه دواعي تنــزيله عليها مما لا تتوفر فيه.

إن تحقيق المناط بهذا المعنى هو آخر المراحل التي يقطعها الناظر في اتجاه الربط بين النص والواقع، لأن عمله يقوم على أساس تعيين صلاحية المحل لتنــزيل المقدمة النقلية عليه، وإذا تبين من خلاله أن المحل فرد من أفراد الصورة الكلية للحكم فإن مقصود الخطاب يتعلق به ويلزم تنــزيل الحكم على وفقه. والتحقيق هو آخر مراحل التنــزيل لأنه مسبوق

بتحديد متعلق الحكم تنقيحا أو تخريجا، والذي بموجبه يتم استخلاص الحكم واستخراجه من دليله التفصيلي.

ولما كان هذا شأن تحقيق المناط وكانت هذه منـــزلته من الاجتهاد التنـــزيلي صار من اللازم بيان مفهومه ومشمولاته، والتفصيل في دواعي الاهتمام به، وتحديد الضوابط التي تحكمه والمعايير التي بموجبها يرتقي الحكم التنـــزيلي ليصير مساويا للحكم التكليفي. كل ذلك مشفوع بتقديم أمثلة عملية تكشف عن الاختلاف في تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء من جهة تنـــزيلهم للأحكام على محالها، وذلك حين يتفق الجميع على أصل كلي واحد، ويختلفون في مدى انطباقه على بعض الوقائع والجزئيات.

المبحث الأول: مفهوم تحقيق المناط

إن لفظ "تحقيق المناط" عبارة عن تركيب إضافي، وتحديد مفهومه يقتضي تناول اللفظ بالتحليل على المستويين الإفرادي والتركيبي، ومعرفة الدلالة اللغوية والاستعمالية الاصطلاحية التي يفيدها في كل مستوى على حدة. وذلك على النحو الآتي:

١. المستوى الإفرادي:

١. ١ التحقيق:

١. ١. ١ الدلالة اللغوية:

التحقيق مصدر للفعل حقق يحقق، ويستعمل في اللغة لعدة معان، منها الإحكام والرصانة. يقال: أحقق الأمر إحقاقا، إذا أحكمته وصححته، وحقق الثوب أي أحكم نسجه، ومنه قولهم: كلام محقق، أي كلام محكم الصنعة رصين، ثوب محقق النسج محكمه. وكلام محقق: محكم النظم.[١١] والمحقق من الكلام أي الرصين.[١٢]

ومن هذه المعاني أيضا التصديق والإثبات والتيقن، يقولون حقق قوله وظنه تحقيقا، أي صدقه وتيقنه، وحقق القضية أي أثبتها. حققت الأمر، وأحققته: كنت على يقين منه. وحققت الخبر فأنا أحققه: وقفت على حقيقته. ويقول الرجل لأصحابه إذا بلغهم خبر فلم يستيقنوه: أنا أحقق لكم هذا الخبر: أي أعلمه لكم، وأعرف حقيقته.[١٣]

١١- انظر القاموس المحيط، لسان العرب، مختار الصحاح، الأساس، مادة حقق.

١٢- القاموس المحيط، مختار الصحاح، مادة حقق.

١٣- لسان العرب، أساس البلاغة، القاموس المحيط، مختار الصحاح، معجم المقاييس، مادة حقق.

ومن هذه المعاني أيضا المطابقة والموافقة، كقولك حققت حذر الرجل وأحققته إذا فعلت ما كان يحذره،[١٤] أي طابقت بين المحذور والواقع وجعلتهما متوافقين، وهو ما تفيده لفظة "حق" أيضا، فأصل الحق: المطابقة والموافقة. كمطابقة رجل الباب في حقه لدورانه على استقامة.[١٥]

١. ١. ٢ الدلالة الاصطلاحية:

من حيث الاصطلاح ليس للفظ "التحقيق" على انفراد معنى خاص محدد عند الأصوليين.

١. ٢ المناط:

١. ٢. ١ الدلالة اللغوية:

لفظ "المناط" مشتق من المادة اللغوية المكونة من (النون والواو والطاء). والمعنى الكلي لهذه المادة يرجع إلى أصل واحد هو تعليق شيء بشيء. يقال نطته به: إذا علقته به، وناط الشيء ينوطه: علقه، ونيط عليه الشيء: علق عليه وعهد إليه. والنوط ما يتعلق به، والمناط هو متعلق الشيء وموضع تعليقه.

ومن هذا المعنى يقال ناط القربة بنياطها أي علقها، والنياط والنائط عرق علق به القلب. وذات أنواط اسم شجرة من السمر معينة، كان

١٤- المجمل، مادة حقق.

١٥- المفردات، مادة حقق.

المشركون ينوطون بها أسلحتهم، أي يعلقونها بها، ويعكفون حولها. ونياط المفازة: بعدها، سمي بذلك لأنه كأنه من بعده نيط أبدا بغيره. ومنه قولك: هو مني مناط الثريا: أي شديد البعد، وبنو فلان مناط الثريا: لشرفهم وعلو منـزلتهم.[16]

١. ٢. ٢ الدلالة الاصطلاحية:

أما في الاصطلاح فقد استعمل جمهور الأصوليين هذا المصطلح وعنوا به العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل، أي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع معرفا للحكم.[17] وقد قرر هذا الإمام الغزالي فقال: "اعلم أننا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه"[18]. وسبب التسمية يرجع إلى كون العلة تتعلق بالحكم وجودا وعدما، فكانت بذلك مناطا؛ لأن المناط لغة: هو موضع التعليق.

وقد تم التوسع بعد ذلك في بيان مضامين المناط ليشـمل مضمون القاعـدة التشـريعية أو الفقهية أو معنى الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منها، ليكون عند الشاطبي مطلق الحكم التكليفي الثابت بمدركه الشرعي.[19]

١٦- معجم مقاييس اللغة. لسان. أساس البلاغة. مادة نوط.

١٧- الآمدي الإحكام ٣/ ٢٠٢، الرازي المحصول ٥/ ١١٢٧.

١٨- المستصفى،٢٨١- ٢٨٢

١٩- الموافقات ٤/٨٩

٢. المستوى التركيبي:

٢. ١ الدلالة اللغوية:

إن المعنى اللغوي لتحقيق المناط من حيث تركيبه الإضافي يتناول مستويات ثلاث بعدد المعاني التي يضمها لفظ التحقيق. وتتحدد طبيعة كل مستوى بحسب دلالة المعنى الذي يتضمنه، فالمستوى الأول يكشف عن الغاية من تحقيق المناط، والثاني عن منهجه، والثالث عن نتيجته.

إن مدار المستوى الأول على الإحكام والرصانة، وبموجبه يكون تحقيق المناط متوجها إلى إحكام العلاقة بين النص والواقع وجعلها قائمة على أسس رصينة، مما من شأنه أن ينفي عنها الاعتباطية والارتجال، ويضمن التزامها بمقاصد الشارع.

والمستوى الثاني مداره على التيقن والإثبات والتصديق، وهي معان ذات بعد منهجي، ومن خلالها يتحدد عمل تحقيق المناط في التيقن والتثبت الذي يستدعي إثبات وجود ما علق به الحكم وكونه صادقا على الواقعة محل النظر، وذلك من خلال الوقوف على حقيقتها.

أما المستوى الثالث فمداره على المطابقة والموافقة، ويمثل المرحلة النهائية في تحقيق المناط. وبموجبه تتم المطابقة بين المناط ومحله، ويتم بيان الموافقة بينهما أو إحداثها. وتستمد دلالة التحقيق على الإحداث من كونه تنــزيلا للمحذور الذي تصوره الحاذر وجعله متشيئا في الواقع.

وقد صار هذا المعنى اللغوي المستفاد من التركيب الإضافي للتحقيق والمناط أكثر تحديدا وتركيزا في اصطلاح الأصوليين واستعمالهم؛ حيث حددوا حقيقة المناط الذي تعلق به الحكم، كما أظهروا الجهة المطلوب التحقق من وجود المناط فيها.

٢. ٢ الدلالة الاصطلاحية:

تعددت أقوال الأصوليين ومناهجهم في التعريف الاصطلاحي لتحقيق المناط، وتنوعت بحسب ما يراه كل واحد منهم في طبيعة المناط الذي ينبغي البحث عن تحققه في الجزئيات. وذلك على النحو التالي:

٢. ٢. ١ المعنى الأول:

تدور جملة من التعاريف الأصولية لتحقيق المناط على كونه بيان وجود العلة – بعد ثبوتها – في صورة من الصور، أو فرع من الفروع. ومن ذلك تعريفه بأنه "تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع."[٢٠] أو هو "أن ينص الشارع على الحكم والعلة فيحقق المجتهد العلة ويثبت الحكم بها في الفرع."[٢١] أو أنه "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها بنص أو إجماع."[٢٢] أو أنه "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد

٢٠- شرح التنقيح ٣٨٩.

٢١- الإيضاح ٣٥.

٢٢- التحرير وشرحه التقرير ٣/ ١٩٢، وشرحه التيسير ٤/٤٢، شرح الكواكب ٤/٢٠٠.

الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط."[23]

. وبالنظر إلى هذه التعاريف يتبين أنها تتفق في الدلالة على أن تحقيق المناط هو بيان وجود العلة في الفرع، وأن وجه الاختلاف بينها إنما هو في تحديد ما يعد من العلة المعتبرة، فاشترط التعريف الأول أن يكون متفقا عليها، وهذا الشرط فيه تضييق على اعتبار أن هناك العديد من العلل التي اختلف الأصوليون في تعيينها ورغم ذلك بحثوا في تحقيقها في آحاد الصور، كاختلافهم في تعيين علة تحريم ربا الفضل في الأصناف المطعومة الأربعة: البر والشعير والتمر والملح، حيث ذهب المالكية إلى أن العلة هي كون تلك الأشياء من المقتات والمدخر، وذهب الأحناف إلى أن العلة هي الكيل أو الوزن، بينما ذهب الشافعية إلى أن العلة هي كون تلك الأصناف من المطعومات. ورغم الاختلاف الحاصل بين الفقهاء حول كل علة من العلل المذكورة إلا أن ذلك لم يمنعهم من النظر في تحققها في الجزئيات والوقائع، فالاختلاف في تحقيق المناط لا يسد الباب أمام النظر في تحقيقه.

أما التعاريف التي بعده فقد تنوعت بين ما يشترط في العلة أن تكون مستفادة من النص، أو من النص والإجماع، أو من النص والإجماع والاستنباط. والواقع أنه ليس هناك ما يسوغ حصر تحقيق المناط في المنصوص عليه والمجمع عليه فقط، إذ كل مناط جرى تخريجه قابل للنظر

٢٣- الإحكام، الآمدي ٣/٣٠٢.

في تحقيقه بغض النظر عن المسلك الذي أوصلنا إليه مادام ذلك المسلك خاضعا للضوابط العلمية المقررة في هذا الشأن.

٢. ٢. ٢ المعنى الثاني:

مدار هذا المعنى على أن تحقيق المناط هو بيان وجود الحكم الكلي المأخوذ به أو المنهي عنه، والمعنى الذي تضمنه المأمور به أو المنهي عنه، في آحاد الصور.[٢٤] وبموجبه فإن المعنى الذي يراد تحقيقه إما أن يكون مقتضيا لمشروعية الحكم ابتداء من الشارع، وإما أن يكون للمعنى الذي تضمنه مدلول الأمر أو النهي وهو المأمور به، أو المنهي عنه أو المحكوم به، بحيث إذا حقق حصل المطلوب أو الإجزاء.

مثال الأول قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الهر: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم." فقوله صلى الله عليه وسلم: "إنها من الطوافين" هذا هو المعنى المقتضي لمشروعية الحكم ابتداء، فينظر أين يوجد الطواف، فأي محل وجد فيه قيل تحقق فيه المناط.

ومثال الثاني قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم"[٢٥]. فالمعنى المقتضي لمشروعية الحكم ابتداء هو قتل الصيد، والحكم هو الجزاء، أما المعنى الذي تضمنه المحكوم به فهو المثل، فينظر أين توجد المثلية، فأي محل وجدت فيه

٢٤- المستصفى ٢/ ٢٣٠- ٢٣١.

٢٥- سورة المائدة، الآية ٩٥.

قيل تحقق المناط فيه المناط المأمور به أو المحكوم به، فحصل به المطلوب وصار مجزئا. فالمثلية ليست علة لثبوت الجزاء وإنما علة لكون الجزاء مجزئا.

٢. ٢. ٣ المعنى الثالث:

من التعاريف الأصولية ما يجمع في تحديده لمعنى تحقيق المناط بين مدلولين، فيجعله شاملا لبيان وجود المعنى الذي في القاعدة الكلية في صورة جزئية، وشاملا أيضا لبيان وجود العلة الثابتة في الأصل بنص أو إجماع في الفرع. ومن ذلك ما ذهب إليه ابن قدامة والطوفي من أن تحقيق المناط هو أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها، أو منصوصا عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع، وهو أيضا ما عرف علية الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.[٢٦] ومن هذه التعاريف أيضا ما جاء في شرح مختصر الروضة من أن تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى.[٢٧]

ويتفق هذان التعريفان في الدلالة على شمول تحقيق المناط لوجود القاعدة الكلية في صورة جزئية، وبيان وجود العلة في الفرع، وذلك لأن قوله في المعنى الثاني: "إثبات معنى معلوم" يقابل التعبير بلفظ القاعدة الكلية لأن القاعدة قد تضمنت المعنى. والمراد بالقاعدة الكلية هو الحكم الكلي المأمور

٢٦- الروضة ٢٧٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٣٣.

٢٧- شرح مختصر الروضة ٢٣٦/٣.

به أو المنهي عنه والمعنى الذي تضمنه المأمور به، أو المنهي عنه. وبتفسير القاعدة الكلية على هذا النحو يكون هذا المعنى الذي فسر به تحقيق المناط شاملا للمعنيين الأول والثاني.

٢. ٢. ٤ المعنى الرابع:

ومداره على تفسير تحقيق المناط بما يشمل بيان وجود المعاني أو المدلولات في موارد تطبيقها، أي بيان وجود المتعلق في الأنواع والأعيان. والمتعلق يكون علة أو سببا أو شرطا مانعا للحكم، أو معنى تضمنه الحكم المأمور به، أو المنهي عنه، أو معنى تعلق به لفظ التعريف، أو اللفظ العام، أو المطلق، وله أفراد ينظر في اندرجها تحته. ثم إن ذلك كله يكون في نصوص الشارع أو المجتهد أو المكلف من قاعدة أصولية أو فقهية أو ألفاظ آحاد المكلفين، فتكون مندرجة في هذا التعريف لأنها في معنى ألفاظ الشارع من حيث كيفية العمل بها وتفسيرها، وربطها بمحالها ومواضع تطبيقها.

وممن ذهب إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي كما يدل على ذلك استقراء ما جاء من كلامهما في هذا المجال. حيث يرى الأول في بيان تحقيق المناط أن الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه.[٢٨] ويقول في معرض تقديمه مثالا عن ذلك: "ومن هذا الباب لفظ الربا فإنه متناول كل ما نهي عنه من ربا النسأ وربا الفضل، والقرض الذي يجر منفعة، وغير ذلك، فالنص متناول لذلك كله، لكن

٢٨- مجموع الفتاوى ٢/ ٨٨٦، ٨٩٠.

يحتاج إلى معرفة الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك، وهذا الذي يسمى تحقيق المناط."[29]

ولا يقف كلامه عند حد جعل تحقيق المناط بيانا لوجود المتعلق في الأنواع والأعيان فحسب، وإنما يعلل وجه الحاجة إلى ما يستدل به لمعرفة دخول تلك الأنواع والأعيان بأن: الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد، وحرمته على عمرو، لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا، مثل قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا)[30] (...) وهذا الحكم الكلي ثابت سواء وجد هذا البيع المعين أو لم يوجد، فإذا وجد بيع معين أثبت ملكا معينا، فهذا المعين سببه فعل العبد، [فـ] الشارع لم يحكم عليه في المعين بحكم أبدا، مثل أن يقول: هذا الثوب بعه أو لا تبعه، أو هبه أو لا تهبه، وإنما حكم على المطلق الذي إذا أدخل فيه المعين حكم على المعين. [31]

وبالنظر إلى هذه النصوص المستشهد بها من كلام ابن تيمية يتبين أن مفهوم تحقيق المناط عنده يتخذ بعدا أوسع وأشمل من المعاني المذكورة في التعاريف السابقة، والتي حصرته في معنى واحد أو معنيين وضيقت من مشمولاته. ونجد نفس المنحى لدى الشاطبي، فكلامه يفيد أيضا توسيع مدلول تحقيق المناط لديه حيث ذهب في تقرير معناه إلى القول: "تحقيق المناط (...) معناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله،

٢٩- نفسه، ١٩/ ٢٨٣- ٢٨٤.

٣٠- سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

٣١- مجموع الفتاوى ٢٩/ ١٥٣- ١٥٤.

وذلك أن الشارع إذا قال: (وأشهدوا ذوي عدل منكم)[٣٢] وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة (...) فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد."[٣٣] فالتحقيق عنده بهذا المعنى مستوعب لتعيين محل كل حكم ثبت بمدركه الشرعي بإطلاق، أي بغض النظر عن ماهية ذلك المدرك، وبأي سبيل حصل، وبأي دليل تأتى.

وكما كشف ابن تيمية عن وجه الحاجة إلى بيان اندراج المحل بأنواعه وأعيانه في الحكم الكلي فقد بين الشاطبي وجه الحاجة إلى ذلك أيضا فأوضح أن الحكم الشرعي يحصل في الذهن كلياً، والمطلوب أن يطبق على أفراد الأفعال والصور وهي جزئية مشخّصة، وهي أيضاً متشابهة ومتداخلة. وفي ذلك يقول: "الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل الموافقات ٩٢/٤. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد [أي تحقيق المناط] لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منــزلات على أفعال مطلقات

٣٢- سورة الطارق، الآية ٢.

٣٣- الموافقات ٤/ ٨٩- ٩٠.

كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام.[34]

٢. ٢. ٥ خلاصة معنى تحقيق المناط:

إن ملاحظة التطور الذي عرفه مفهوم تحقيق المناط يبين أن تفسيره تم بحسب وجهتين من النظر، وجهة تفسره على نحو يقصر مدلوله على تحقيق العلة أو القاعدة الكلية أو هما معا، ووجهة تجعله شاملا لبيان وجود المتعلق الثابت بمدركه الشرعي في المحل.

وفيما يخص وجهة النظر الأولى فلعل اقتصارها على بعض مشمولات المناط المراد تحقيقه إنما هو من باب تفسير الأمر الكلي ببعض مدلوله، لأن المقام لا يقتضي التعرض للمدلول كله. ومن ذلك مثلا أن التعرض لتحقيق المناط تم في موضع من مواضع القياس الأصولي التمثيلي، وهو تحقيق العلة، وورود تحقيق المناط في ذلك الموضع إنما هو ورود له في بعض موارده، لا أن ذاك الموضع هو كل ما يرد فيه هذا المصطلح.

أما وجهة النظر الثانية فهي أكثر شمولا، وذلك من جهة قصدها إلى بيان سائر ما يصدق عليه مسمى تحقيق المناط، وبهذا الاعتبار تكون هي الأنسب لتفسير مدلوله. ذلك أنها لم تقف عند حدود المعنى الضيق الذي ينحصر في الكشف عن وجود علة الأصل في الفرع لإجراء القياس فيه أو

٣٤- الموافقات ٤/٩٣.

القاعدة الكلية، وإنما جعلت المراد به معرفة المحكوم فيه على حقيقته، ومعرفة ما يدخل فيه وما لا يدخل فيه. فكل ما كان داخلا في هذا المجال صلح أن يطلق عليه مسمى تحقيق المناط. فهو بهذا الاعتبار مفهوم عام يشمل كل نظر يتوجه للتحقق من انطباق معنى كلي معلوم، على آحاد الصور من الجزئيات والوقائع والأفراد.

المبحث الثاني: دواعي تحقيق المناط:

تتعدد الأسباب الداعية إلى الاهتمام بتحقيق المناط والمبررة للاشتغال به، ومن أهمها ما يلي:

– تحقيق المناط من شأنه أن يكفل ديمومة الشريعة الإسلامية وقدرتها على استيعاب سائر ما يستجد من الوقائع والنوازل والحوادث؛ "وذلك لما علم قطعا من أن النوازل والحوادث في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ويعلم – قطعا– أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا، والنصوص إذا كانت متناهية – وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى – علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد."[35]

ومنه فإن المجتهد لا يمكن أن يستغني عن عملية تحقيق المناط كلما أراد أن يكشف عن حكم الشريعة في الوقائع الجديدة. فهو إما أن ينظر في مدى تحقق معنى القاعدة التشريعية الكلية في الواقعة المعينة، أو أن يقيس

٣٥– الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٩٩– ٢٠٠.

فيلحق النازلة بأصل قد تقرر حكمه سابقا نظرا لاشتراكهما في علة واحدة وتساويهما في مناط مشترك، والأمران معا لا يمكن تحققهما بمعزل عن تحقيق المناط.

ووعيا بأهمية تحقيق المناط وعلاقته بالحفاظ على استمرارية شمول الشريعة واستيعابها لحياة المكلفين فقد ذهب الإمام ابن تيمية إلى أن الاجتهاد فيه لابد منه، وأنه مما اتفق عليه المسلمون، بل هو مما اتفق عليه المسلمون والعقلاء أيضا؛ لأنه لا يمكن أن ينص الشارع على حكم كل واقعة وشخص، وإنما يتكلم بكلام عام.[٣٦] ويبقى عمل المجتهد ضروريا لتبين مدى انتظام الجزئيات والأفراد المعينة في معنى ذلك العام أو عدم انتظامها فيه، وهذا لا يتم إلا بتحقيق المناط.

– تحقيق المناط ليس مهما في مواجهة المستجد من الوقائع فحسب، ولكنه ضروري أيضا للنظر في الوقائع التي علمت أحكامها من قبل. فالتقليد لا يجدي أي شيء حينما يكتفي اللاحقون بما سبق أن حققه السلف من مناطات الأحكام؛ وذلك على اعتبار "أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة، تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وكل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وليس ما به الامتياز في المعينات والصور المستأنفة معتبرا في الحكم

٣٦- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/١٣، ٢٢/٣٣٠.

بإطلاق، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل."[٣٧]

وبذلك تبرز أهمية التبصر المتجدد من طرف المجتهد بالواقع الذي يكتنف الواقعة محل الحكم الشرعي سواء كانت جديدة في ذاتها أم لم تكن كذلك، لأنها في الحالتين معا مصوغة بحسب الواقع الذي يلابسها ومتأثرة بالغ التأثر به؛ إذ هو المجال الذي تتشكل فيه الظروف والأحوال والحيثيات التي قد تجعل لبعض المكلفين وضعا خاصا ومختلفا يتميزون به عن سائر المكلفين الآخرين، وإن كانوا يشتركون معهم في مناط عام واحد.

– تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي ينبغي أن يعول عليها المجتهد لتطبيق أحكام الشريعة على أرض الواقع ولإنزالها من حيز التنظير والتجريد الذهني المحض إلى ميدان العمل والمشاهدة حتى تصير مجسدة في حياة المكلفين؛ ذلك لأن "الأحكام الشرعية تتسم بالعموم والتجريد: أما تجريدها فلأنها تقع في الذهن متعلقة بمدركها، وأما عمومها فلأنها لا تختص بواقعة معينة أو شخص معين بالذات، بل تشمل هذه الأحكام المكلفين على الإطلاق والعموم، فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه عام مجرد".[٣٨]

ومن هنا يتضح أن النظر في الأحكام يحتاج إلى البحث عن مفرداتها وجزئياتها ولا يكفي الوقوف على ما تتضمن من معنى كلي، لأن الاكتفاء

٣٧- الموافقات٤/١٨٩

٣٨- محمد فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، ص ٣٨.

بهذا الوقوف وحده يبقيها حبيسة للتصور الذهني المجرد ويعزلها عن أداء وظيفتها التكليفية التي بنيت على أساس منها. وهذا المعنى هو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد [يقصد تحقيق المناط] لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد معرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد."[٣٩]

- أهمية تحقيق المناط غير مقصورة على الفقيه والمجتهد فحسب وإنما هي شاملة لعموم المكلفين أيضا؛ وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: "فهو [أي تحقيق المناط] لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه."[٤٠] فتحقيق المناط إذن ليس منه بد حتى بالنسبة للعوام، ووجه إلزامهم به راجع إلى أنه الوسيلة التي تمكنهم من الامتثال الصائب للتكليف. إذ المكلف محتاج باستمرار إلى أن ينزل أفعاله على وفق ما تقضي به أحكام الشريعة وإلا لم يكون ملتزما فعليا بالتشريع، "فإذا سمع العامي مثلا أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها، إذا كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها؛ حتى يردها إلى أحد

٣٩- الموافقات: ٤/ ٩٣.

٤٠- نفسه

القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها، تحقق له مناط الحكم."[41]

فالتكليف إذن من دون تحقيق للمناط تكليف بالمحال من حيث إن الامتثال لا يمكن أن يتم إلا بعد المعرفة بالمكلف به، والمعرفة بالمكلف به لا تكون إلا بعد تحقيق المناط، فهو شرط إمكان الامتثال، وفقده يؤدي إلى رفع هذا الإمكان. ومنه يمكن اعتبار تحقيق المناط من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به لأن التكليف لا يتم إلا به.

- إغفال تحقيق المناط وعدم اعتباره عند إرادة تنزيل الأحكام على الوقائع مظنة حصول الحرج في الدين بالنسبة لمن ينزل عليه الحكم، ومظنة حصول التحريف لمراد الله في حكم الواقعة المعينة بالنسبة لمن ينزل من طرفه الحكم.

فمن دون تحقيق للمناط "يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو على أكثر مما وضعت له، أو على أقل مما وضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محله ومناطه."[42] وبيان ذلك أن إجراء الحكم في الواقع على أفراده المعينة دون نظر في مدى تحقق مناط ذلك الحكم فيها قد يفضي إلى تنزيله على أفراد مشتبهة في الظاهر بأفراده، دون أن تكون في حقيقة الأمر مندرجة ضمنها، كما قد يؤدي إلى تنزيل الحكم

٤١- الموافقات. ٩٣/٤

٤٢- أحمد الريسوني. الاجتهاد النص الواقع ص ٦٤

على كل أفراده بما فيها تلك التي تتضمن ملابسات خاصة أو تنطوي على أعذار تخرجها من انطباق الحكم عليها. وقد ينتج عن إغفال تحقيق المناط أيضا صرف للحكم عن سائر أفراده الحقيقية أو عن بعضها بحيث تخرج عن مجال تطبيقه.

وإضافة إلى هذه النتائج المترتبة عن تجاوز تحقيق المناط فقد نبه الشاطبي إلى نتيجة أخرى بالغة الخطورة، حيث عد البدعة ناشئة عن هذا السبب في كثير منها، فهي من "تحريف الأدلة عن مواضعها، بأن يرد الدليل على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أن المناطين واحد وهو من خلفيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله."[٤٣] ومعلوم أثر البدعة البالغ في تحريف أحكام الدين وإفساد تدين المسلمين، وربطُ الشاطبي للبدعة بعدم تحقيق المناط على هذا المستوى يجعل مرتبته كمرتبتها من حيث إنها ضلالة، وهو ربط له وجهه على اعتبار أن تحقيق المناط يضبط عملية الاجتهاد في تنزيل الحكم على الواقع، وعدم الالتزام به يحيد بعملية الاجتهاد هذه عن أحد أهم ضوابطها، فتخرج بذلك من حدود الشرعية إلى فوضى البدعية.

٤٣- الشاطبي الاعتصام ١/ ٢٤٩.

المبحث الثالث: ضوابط تحقيق المناط

١. الخلفية المعرفية:

إن تحقيق المناط ليس عملا متحررا من أي ضابط، وإلا كان محض اتباع للرأي المجرد، وتقول مبني على الهوى. وتظهر الحاجة لضبط عملية التحقيق بناء على سببين اثنين:

فيما يخص السبب الأول فإن المشتغل بالحكم الشرعي لابد أن يكون عمله ملتزما بالضوابط المنهجية بدء من النظر في النص لاستخلاص الحكم، ومرورا بالتحقق من وجود مناطه في الواقعة، وانتهاء بتنـــزيله على الواقع، وذلك نظرا للمقام الذي أقيم فيه. فهو حين يصدر الحكم الشرعي يكون مخبرا عن الله تعالى ومخبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وموقعا للشريعة على أفعال المكلفين بحسب ما يفضي إليه اجتهاده. فهو شارع من وجه سواء فيما هو منقول عن صاحب الشرع أو فيما هو مستنبط من ذلك المنقول. وقد نبه الشاطبي إلى ذلك بقوله: "إن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لابد من نظرة فيه من جهة فهم المعاني

من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيه، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى".[٤٤]

أما السبب الثاني فهو راجع إلى أن النصوص الشرعية حين ترد على مناطات حادثة تصير دلالتها ظنية، مما يستدعي مزيدا من التحري والضبط عند تنــزيلها على الواقع، وضبط تحقيق المناط من أهم المداخل التي ينبغي اعتبارها في هذا المقام. وبيان ذلك أن "النصوص الشرعية إن وردت على مناطاتها الموجودة عصر التنزيل كانت مترددة بين القطع والظن تبعا لما يصاحبها من قرائن. أما إذا وردت على المناطات الحادثة فإن النصوص مهما كانت قطعية في دلالاتها على مسمياتها وأحكامها فإن تواردها على القضايا المستجدة قد يخفف من قطعيتها فيها. فالوقائع الجديدة لا تسمى جديدة إلا أن تتميز بتوابع تستقر في مناط الحكم فلا تكون منطبقة انطباقا كليا مع الوقائع التي نزلت عليها النصوص، إذ لو انطبقت عليها لكانت إياها ولم تكن جديدة."[٤٥] فعدم الانطباق مضافا إليه خفة القطع مظنة الوقوع في الغلط ما لم يكن عمل المجتهد خاضعا للضوابط.

٢. الخلفية المنهجية:

يتم التحقق في مراتب تحقيق المناط بحسب ما وضعه العلماء لتقنين عملية الاجتهاد من ضوابط تستدعي الجمع بين التمكن من الأدوات الشرعية

٤٤- الموافقات ٢٤٥/٤.

٤٥- الاجتهاد في مورد النص، ص ١٨١، بتصرف.

وتوفر عدد من الملكات النفسية والمواهب الإنسانية. إذ لابد لمن يشتغل بهذا المجال أن يكون "عارفا بكتاب الله (...) ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله (...) ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا."[٤٦]

ومنه فإن تحقيق المناط يستدعي أولا المعرفة بالنص، والفهم الدقيق له وتمثله في الذهن تمثلا جيدا، ويستدعي بعد ذلك توفر مجوعة من الملكات والاستعانة بعدد من الوسائل التي تكفل الإحاطة التامة بالواقعة محل الحكم لاستنباط علم حقيقة ما وقع. ويتحقق ذلك من خلال:

- الاستعانة بالقرائن والأمارات المحيطة بالواقعة:

ومثاله اعتبار التشريح أمارة على تحقيق مناط القتل العمد من حيث إن الوفاة حصلت بجناية أو لا، واعتبار الحمل قرينة تحقق مناط الزنى لمن هي غير ذات زوج.

- اعتبار الإقرار والبينة واليمين:

وهي من وسائل تحقيق المناط في مجال القضاء وغيره. ومثال الإقرار تحقيق مناط الزنى في ماعز رضي الله عنه بإقراره به عند رسول الله صلى الله عليه وسلم. أما البينة فتكون بأمور منها الشهود وتوثيق الحق بالكتابة، فالشهادة قد تكون مثلا وسيلة لتحقيق مناط الملكية، والكتابة وسيلة

٤٦- إعلام الموقعين، ١/ ٥١.

يتحقق بها مناط استحقاق الحق عند المطالبة به. وفيما يخص اليمين فإنها تكون محققة للمناط مفردة أو مركبة مع غيرها كالشاهد، ومثالها ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما من أن رجلا من بني سهم خرج مع تميم الداري وعدي بن بداء، فمات السهمي بأرض ليس فيها مسلم، فلما قدما بتركته فقدوا جام فضة مخوصا الذهب، فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وُجد الجام بمكة، فقالوا اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا: لشهادتنا أحق من شهادتهما، وأن الجام لصاحبنا. قال فنزلت فيهم: "يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت"[٤٧].

- اعتبار العرف من حيث كونه وسيلة لتطبيق الشريعة وتنـــزيل الحكم:

والعرف بهذا المعنى ذو علاقة بأدلة الشريعة وكذا بأفعال المكلفين. وبحسب الاعتبار الأول يكون مورده على الأدلة الشرعية التي يرجع تحديد مصداقها الخارجي ومن ثم تحقيق المناط فيها إلى المكلفين الذي ينـــزلونها على واقعهم تبعا لأعرافهم. ومثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف".[٤٨] فنفقة الزوجة والأولاد

٤٧- سورة المائدة، الآيات ١٠٦- ١٠٨.

٤٨- رواه البخاري ومسلم

هو مما يرجع إلى المكلفين تقديره وفقا لما هو متعارف بينهم وموافق لمقاصد الشارع في التقدير.[49]

وبحسب الاعتبار الثاني يكون مورده على أفعال المكلفين بغاية تفسير تصرفاتهم وألفاظهم والتصحيح تقديراتهم قبل إدراج ذلك كله تحت أدلة الشريعة. ومثاله أن المتعاقدين إذا اختلفا في تقدير قيمة السلعة التالفة يكون المرجع إلى السوق ويتم الاحتكام إلى ما يعتبره التجار قيمة للسلعة.[50]

- اعتبار دلالة الحواس:

فهي من أهم مداخل تحقيق المناط باعتبارها أداة الملاحظة الأولية للواقعة المراد تنـــزيل الحكم عليها. ومن نماذج كون الحواس وسيلة لتحقيق مناطات الأحكام أن الإهلال مناط لوجوب الصوم والرؤية مناط تحقيق الإهلال، وأن سماع بكاء المولود وسيلة يتحقق بها مناط حياته التي تعتبر شرطا لإرثه، وأن شم شيء معين وسيلة يتحقق بها مناط كونه من الطيب وبالتالي يمنع استعماله على المحرم، وأن لمس المرأة وسيلة لتحقق مناط نقض الوضوء مما يدل على وجوب إعادته، وأن الذوق وسيلة لتحقيق مناط بقاء الماء على أصل خلقته وعدم تغير طعمه وهذا هو مناط صحة الوضوء به.

٤٩- مجموع الفتاوى، ٢٢/ ٣٢٩.

٥٠- الموافقات ٤/ ١١٨.

- **اعتبار نتائج العلوم الخارجة عن دائرة علوم الشريعة وإفادات المتخصصين فيها:**

ذلك أن الاطلاع على تفصيلات الواقعة وظروفها والتعرف على طبيعتها قد يحتاج في الغالب إلى تقرير وإفادة من طرف خبراء متخصصين في الحقول الطبية والاجتماعية والإنسانية وغيرها، من أجل تكوين تصور دقيق وتام عن كل متعلقات تلك الواقعة، لأن الحكم على الشيء لا يكون إلا بعد اكتمال تصوره في الذهن.

ومثال ذلك كون التحاليل المخبرية كتحليل الدم وسيلة لتحقيق مناط شرب المسكر في شخص ما، وكون الفحص بالأشعة وسيلة تحقق مناط الحمل في امرأة معينة، وكون الزوال مناط وجوب صلاة الظهر والحساب الفلكي أحد مناطات تحقيقه.

ويدخل في هذا الباب أيضا المعرفة بالنفس البشرية وقدراتها والخبرة بها في أحوال انفرادها واجتماعها بغيرها، لأن هذه المعرفة هي التي تمكن من مراعاة الإمكان وتقدير حدوده على اعتبار أن التكاليف الشرعية تدور معه وجودا وعدما. ولا يتأتى ذلك إلا بتحصيل قدر كافي من الإحاطة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويرد في هذا المقام تساؤل عن مدى اشتراط درجة الاجتهاد في هذه التخصصات بالنسبة لمن يقوم بتحقيق المناط. وجوابه أن المجتهدين درجات، أعلاها أن يكون عالما بهذه الوسائل بالغا فيها مبلغ الاجتهاد. ويليه في

المرتبة أن يكون عالما بها، دائم الاطلاع على ما استجد دون أن يكون قادرا على الاجتهاد فيها. ثم يليه بعد ذلك أن يكون غير عالم بها لكنه يعرف احتياجه لها، ويرجع في الاستفادة منها إلى المختصين ويعمل بمشورتهم. وفي بيان هذه المراتب يقول الشاطبي: "هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها، وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغاياتها وأن له افتقارا إليها في مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة."[٥١]

- حضور شرط التقوى وإخلاص القصد لله وحده:

وهذا ضابط مهم من حيث كونه يساعد المحقق للمناط على الالتزام بالضوابط السابقة والإنصاف في استعمالها من دون تعسف أو ترخص، كما يساعده على إحسان الموازنات والترجيحات والاختيارات ويهديه لما اختلف فيه من الحق.

وقد نبه إليه الشاطبي عند الحديث عن تحقيق المناط الخاص. غير أن ما يعاب عليه في هذا المقام هو أنه جعل التحقق في مراتب تحقيق المناط الأخرى يتم بحسب ضوابط شرعية وعقلية محددة، بينما جعله في مرتبة التحقيق الخاص يتم بتوفر درجة عالية من التقوى التي يصل إليها المجتهد

٥١- الموافقات، ٤/ ١٠٧ – ١٠٨.

مما يكفل له ضربا من الحكمة يتم بها هذا النوع من التحقيق. فصاحب هذا التحقيق الخاص "هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة وعدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف."[٥٢]

ولعل الشاطبي قد تحرج من القول بهذه الطريق غير المنضبطة عند تحقيق المناط الخاص، خاصة وأن أمور الاجتهاد في الدين منضبطة وليست من خواص النفوس. ولذلك نجده قد استدعى لدفع هذا الحرج العديد من النصوص.[٥٣] ولا يهمنا في هذا المقام استعراض هذه النصوص بقدر ما يهمنا بيان أن الالتزام بالتقوى هو في الواقع ضابط الضوابط، ولا قيمة منهجية له إذا لم تندرج تحته ضوابط أخرى، إذ لا يصح أن يكون ضابطا وحده.

من خلال ما سبق يتضح أن عملية تحقيق المناط عملية منضبطة غير متسيبة، فهي خاضعة لمعايير معينة تكفل التعرف الدقيق على الواقعة المطلوب تحديد مدى تحقق المناط فيها. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الضوابط التي تم التعرض لها في هذه الدراسة ليست محيطة بكل ما ينبغي التزامه، إذ لا يستبعد أن تكون هناك ضوابط أخرى تحتاج إلى مزيد من

٥٢- الموافقات ٤/٩٨.

٥٣- الموافقات ٤/ ٩٩.

التحري والاستكشاف، نذكر منها ضرورة اعتبار طبيعة الأشياء وخواصها الفطرية.

المبحث الرابع: الاختلاف في تحقيق المناط وأثره في تنـزيل الأحكام الفقهية

لما كان تحقيق المناط عملا اجتهاديا بالأساس كان هامش مجانبة الصواب فيه واردا، إذ أن كل عمل اجتهادي عمل بشري محض، وهو من هذا الباب محتمل للصواب والخطأ بالضرورة. وتزداد قوة هذا الاحتمال وإمكان رجحان الخطأ فيه في عمل اجتهادي من قبيل تحقيق المناط، مما يستدعي تسييجه بالضوابط على النحو الذي تم بيانه في المطلب الرابع.

وكشأن أي اجتهاد قابل للصواب وخلافه فإن تحقيق المناط عرضة لحصول الاختلاف فيه من قبل القائمين به، وتزداد أسباب هذا الاختلاف قوة بالنظر إلى طبيعة التحقيق نفسه؛ فهو من جهة عمل تتداخل فيه حيثيات متعددة وتتشابك على النحو الذي تم بيانه في المطلب الخامس الخاص بالأنواع، وهو من جهة أخرى عمل يشتغل على المتغير والنسبي، مما يجعل الاختلاف فيه أشد من الاختلاف في الاستنباط من النصوص الثابتة، إذ العمل على النصوص تعقل من نسبي لمطلق، بينما التحقيق تنـزيل نسبي لذلك المتعقل النسبي. وإذا كانت هذه هي الأسباب النظرية العامة الرافدة للخلاف في التحقيق فإن هناك أسبابا خاصة أكثر عملية تحتاج إلى مزيد بيان وتفصيل.

ثم إن هذا الاختلاف التحقيقي من شأنه أن يجر اختلافا على مستوى آخر هو الاختلاف في الحكم التنــزيلي على المحل موضوع التحقيق، وذلك نظرا لأن تحقيق المناط هو المرحلة النهائية من الاجتهاد التنــزيلي والشق الإنجازي من العمل الفقهي، والاختلاف فيه هو اختلاف في نتائجهما معا. وهذه الخلاصة النظرية تحتاج إلى برهنة وتدعيم بالنماذج والأمثلة التطبيقية، وتحتاج أيضا إلى مزيد توضيح لفرزها عما يشتبه بها من اختلاف أصله في تحديد المناط وليس في تحقيقه.

١. أسباب الاختلاف في تحقيق المناط:

إن من شأن الالتزام بضوابط تحقيق المناط أن يخفف من حدة الاختلاف فيه دون أن ينفيه، إذ يمكن أن تلتزم عملية التحقيق بالضوابط الموضوعة لها ومع ذلك يستمر اختلاف الناظرين في مدى تحقق مناط الحكم في المحل المعين أو عدم تحققه. وتناول تحقيق المناط بما هو نظر في المناط من جهة تحققه في المحل يفسح المجال لتصنيف أسباب الاختلاف إلى أسباب متعلقة بالناظر، وأسباب متعلقة بالمناط، وأخرى متعلقة بالمحل.

١. ١ أسباب الاختلاف المتعلقة بالناظر:

إن الاختلاف في تحقيق المناط من جهة الناظر يرجع بالدرجة الأولى إلى المحقق المجتهد دون المحقق المكلف، لأن الأول يبقى مصدرا للخلاف مهما التزم بالضوابط، بينما يرتفع الخلاف الحاصل من جهة الثاني بمجرد التزامه بها. ووجه استمرار الاختلاف الحاصل من جهة المجتهد هو التفاوت

في مقدار التمرس بالصنعة الفقهية وكذا في تحصيل الملكة الاجتهادية، إذ ليس كل المجتهدين في ذلك سواء. ذلك أن الاجتهاد استفراغ للوسع، والوسع في الناس مختلف، وأن الملكة "كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوما مخزنا منها ويتحسب ما كان مجهولا"[٥٤] وحضور الكيفيات في النفوس مختلف أيضا.

واذا كان هذا التفاوت بين المجتهدين قائما بدرجات مختلفة فانها متحققة بشكل أقوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من المجتهدين وخاصة فقهاء الصحابة كما هو الشأن في قضية حاطب بن أبي بلتعة

فعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا مَرْثَدٍ الْغَنَوِيَّ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ وَكُلُّنَا فَارِسٌ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنْ الْمُشْرِكِينَ مَعَهَا كِتَابٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَأَدْرَكْنَاهَا تَسِيرُ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا حَيْثُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا الْكِتَابُ فَقَالَتْ مَا مَعَنَا كِتَابٌ فَأَنَخْنَاهَا فَالْتَمَسْنَا فَلَمْ نَرَ كِتَابًا فَقُلْنَا مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُجَرِّدَنَّكِ فَلَمَّا رَأَتْ الْجِدَّ أَهْوَتْ إِلَى حُجْزَتِهَا وَهِيَ مُحْتَجِزَةٌ ب بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتْهُ فَانْطَلَقْنَا بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عُمَرُ : (يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ فَإِنَّهُ قَدْ كَفَر قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ)، فَقَالَ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْت قَالَ حَاطِبٌ: (وَاللَّهِ مَا بِي أَنْ لا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَلَمْ أَفْعَلْهُ ارْتِدَادًا

٥٤- أبجد العلوم ١/ ٥٣.

عَنْ دِينِي – وَمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ كُفْرًا – وَمَا غَيَّرْتُ وَلا بَدَّلْتُ – مَا كَانَ بِي مِنْ كُفْرٍ وَلا ارْتِدَادٍ وَلا رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلامِ – أَمَا إِنِّي لَمْ أَفْعَلْهُ غِشًّا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلا نِفَاقًا قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ مُظْهِرٌ رَسُولَهُ وَمُتِمٌّ لَهُ أَ مْرَهُ – فقلت أكتب كتاباً لا يضر – أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِكَ إِلاَّ لَهُ هُنَاكَ مِنْ عَشِيرَتِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِه ...)، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ وَلا تَقُولُوا لَهُ إِلاَّ خَيْرًا، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَه وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَلأَضْرِبَ عُنُقَهُ. فَقَالَ: أَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمْ الْجَنَّةُ أَوْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ، فَدَمَعَتْ عَيْنَا عُمَرَ وَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ.[٥٥]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة فتكون ذنباً ينقص به إيمانه ولا يكون به كافراً، كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي صلى الله عليه وسلم وأنزل الله فيه: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة"). [٥٦]

٥٥- رواه البخاري ومسلم

٥٦- مجموع الفتاوى (٥٢٣/٧

١. ٢ أسباب الاختلاف المتعلقة بالمناط:

يعد الاختلاف في المناط الوارد من جهة اشتباهه أو استشكاله من أهم أسباب الاختلاف في تحقيقه. وبيان ذلك كالآتي:

١. ٢. ١ ما يشتبه فيه المناط:

يمكن أن يقع الخلاف من جهة اشتباه المناط على المجتهد هل هو ظاهر الأسماء والأشكال أم هو ما وراءها من معان وأوصاف.

ومن الامثلة الفقهية المعاصرة المثيرة للنقاش الاختلاف في جواز التصوير الفوتوغرافي حيث تعلق المحرمون بلفظ أو بمناط التصوير بناء على الاحاديث الواردة بالوعيد للمصورين مثل ما رواه البخاري ومسلم عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: {إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون}[٥٧]

وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل رسول الله (ص) وفي البيت قرام فيه صور فتلون وجهه، ثم تناول الستر فهتكه، وقال: {من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يصورون هذه الصور}[٥٨].

٥٧- أخرجه البخاري في كتاب اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة انظره في الفتح (٤٩٦/١٠)_ومسلم كتاب اللباس باب تحريم تصوير صورة الحيوان انظره في شرح النووي لمسلم (١٤ /٧٧).

٥٨- فتح الباري (٣٨٧/١٠) ـ مسلم شرح النووي (١٤/ ٧٥)

حيث ذهبت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء إلى التحريم لأن "التصوير الفوتوغرافي الشمسي من أنواع التصوير المحرم فهو والتصوير عن طريق النسيج والصبغ بالألوان والصور المجسمة سواء في الحكم، والاختلاف في وسيلة التصوير وآلته لا يقتضي اختلافاً في الحكم، وكذا لا أثر للاختلاف فيما يبذل من جهد في التصوير صعوبة وسهولة في الحكم أيضاً وإنما المعتبر الصورة فهي محرمة وإن اختلفت وسيلتها وما بذل فيها من جهد"[٥٩].

وأكد ذلك الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله- بقوله:
واختلف علماء العصر في التصوير الشمسي، هذا النوع الذي يكون بواسطة الكاميرا فبعضهم قال: إنه ليس بتصوير وإنما هو إمساك الظل وتسامح في ذلك، والبعض من أهل العلم وهم أهل البصيرة والتحقيق على أنه تصوير وأنه لا يجوز وأن حكمه حكم التصوير باليد الفني المعروف، فهذا التصوير لا يجوز لذوات الأرواح إلا لحاجة أو ضرورة [٦٠].

وهذا ما ذهب اليه ايضا الشيخ محمد على الصابوني حيث يقول: إن التصوير الشمسي (الفوتوغرافي) لا يخرج عن كونه نوعاً من أنواع التصوير، فما يخرج بالآلة يسمى (صورة) والرجل الذي يحترف هذه الحرفة يسمى في اللغة والعرف (مصوراً) فهذا وإن كان لا يشمله النص الصريح لأنه ليس تصويراً باليد وليس فيه مضاهاة لخلق الله إلا أنه لا يخرج عن

٥٩- فتاوى اللجنة الدائمة (٤٥٨/١)

٦٠- فتاوى نور على الدرب (٢٠٥/٢)

كونه ضرباً من ضروب التصوير فينبغي أن يقتصر في الإباحة على (حد الضرورة)[٦١].

ويعبر بقوة عن هذا الموقف الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد في رسالته "حكم التصوير في الإسلام" بقوله: فالتصوير حرام سواء كان باليد أو بأي آلة من الآلات، فالرسول (ص) أوتي جوامع الكلم وقد نهى عن التصوير بصفة عامة ليكون قوله حجة على العالمين إلى يوم يبعثون وكما قال ابن عباس رضي الله عنهما، وقد سئل عن الباذق[٦٢]، أمسكر هو؟ فقال: لقد سبق محمد (ص) الباذق، فما أسكر فهو حرام[٦٣]. فنحن نقول لقد سبق محمد (ص) تصويركم الفوتوغرافي وغيره وأوتي جوامع الكلم، فهل هذه الصور الفوتوغرافية تسمى صوراً أم لا؟ فإن كانت تسمى صوراً فهذا حرام، وهذا الذي تناوله الوعيد والتهديد السابق، وإن لم تسم صوراً فهذا أمر آخر[٦٤].

وفي المقابل نجد المبيحين لا يتعلقون باللفظ. ومن الذين ذهبوا الى جواز هذا النوع من التصوير عدد من العلماء منهم الشيخ محمد العثيمين- رحمه الله-، والشيخ صالح اللحيدان والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق وغيرهم

٦١- حكم الإسلام في التصوير (ص١٥/١٦

٦٢- الباذق: نوع من المسكرات وهو فارسي معرب (انظر الفتح:١٠/٦٣)

٦٣- البخاري-كتاب الأشربة-باب الباذق رقم (٥٥٩٨)

٦٤- حكم التصوير في الإسلام ص ١٨

يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين –رحمه الله–: الصور الفوتوغرافية الذي نرى فيها أن هذه الآلة التي تخرج الصورة فوراً وليس للإنسان أي عمل، نرى أن هذا ليس من باب التصوير وإنما هو من باب نقل صورة صورها الله عز وجل بواسطة هذه الآلة فهي انطباع لا فعل للعبد فيه من حيث التصوير، والأحاديث الواردة إنما هي في التصوير الذي يكون بفعل العبد ويضاهي به خلق الله.

ويتبين لك ذلك جيداً بما لو كتب لك شخص رسالة فصورتها في الآلة الفوتوغرافية فإن هذه الصور التي تخرج ليست هي من فعل الذي أدار الآلة وحركها، فإن هذا الذي حرك الآلة ربما يكون لا يعرف الكتابة أصلاً والناس يعرفون أن هذه كتابة الأول والثاني ليس له أي فعل فيها ولكن إذا صور هذا التصوير الفوتوغرافي لغرض محرم فإنه يكون حراماً تحريم الوسائل(٦٥) .

ويقول علي السايس في كتابه آيات الأحكام: ولعلك تريد بعد ذلك أن تعرف حكم ما يسمى بالتصوير الشمسي أو (الفوتوغرافي) فنقول: يمكنك أن تقول أن حكمها حكم الرقم في الثوب وقد علمت استثناءه نصاً ولك أن تسمي ذلك ليس بتصوير بل حبس للصورة وما مثله إلا كمثل الصورة في المرآة، لا يمكنك أن تقول إن ما في المرآة صورة وإن أحداً صورها والذي تضعه آلة التصوير هي صورة في المرآة، غاية الأمر أن مرآة الفوتوغرافي تثبت(٦٦).

٦٥– فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين –إعداد أشرف عبد المقصود (١٥٢/١

٦٦– آيات الأحكام للسايس (٥٨/٤

ومثال ذلك الاختلاف في حل أو حرمة نكاح رجل لامرأة زوجها إياه وليها بمهر، وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساو لمهر الأخرى أو غير مساو. فمن حيث ظاهر الشكل يشبه هذا العقد عقد الشغار، لكن من حيث المعنى والوصف لا يتحقق فيه المناط الذي لأجله أبطلت الشريعة هذا النوع من النكاح. ومن ذلك أيضا الاختلاف في حل أو حرمة أكل نوع من الحيتان يسميه البعض خنـــزير البحر، فمن حيث ظاهر الاسم يشبه هذا الحيوانُ الحيوانَ المحرم بنص القرآن، غير أن تحريمه بناء على ذلك داخل في نوط الحكم بأسماء الأشياء من دون استيفاء معانيها الشرعية.[٦٧]

ويبين الإمام الطاهر بن عاشور وجه الفصل في هذه المسألة بما يرفع الخلاف الوارد من جهة الاشتباه في المناط ويرفع من ثم الخلاف الحاصل بناء على ذلك في تحقيقه، حيث يوضح كيف أن مجرد التسمية لا يكون مناطا للحكم، إذ الأسماء إنما تدل على مسمى ذي أوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة. وفي ذلك يقول: "حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث أنها طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع، (...) ولذلك فإن الأسماء الشرعية إنما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعا في مسمياتها

٦٧- مقاصد الشريعة ص ٢٥٣ .

عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير المسمى لم يكن لوجود الاسم اعتبار."[٦٨]

١. ٢. ٢ ما يستشكل فيه المناط:

ومن الأمثلة المعاصرة التي اثارت صخبا ونقاشا حادا الى درجة الاستهزاء والسخرية ماذهب اليه أخيرا الدكتور عطية رئيس قسم الحديث بجامعة الأزهر بجواز رضاع الموظف من لبن الموظفة التي تشتغل معه بنفس المكتب تحقيقا للمحرمية من الرضاع ورفعا لحرج الخلوة والتخفف من اللباس بناء على جواز "رضاع الكبير" اعتمادا على ماورد عن مالك في الموطأ: "فلما أنزل الله في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل، فقال تعالى: (أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم) – من سورة الأحزاب رد كل واحد من أولئك إلى أبيه فإن لم يعلم أبوه رد إلى مواليه، فجاءت سهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة وهي من بني عامر من لؤي إلى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقالت : يا رسول الله كنا نرى سالما ولدا وكان يدخل علي وأنا فضل، وليس لنا إلا بيت واحد فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله صلى الله (فيما بلغنا): أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها. وكانت تراه ابنا من الرضاعة".[٦٩] فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال

٦٨- المرجع السابق.

٦٩- رواه البخاري ومسلم .

فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال وأبى سائر أزواج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس وقلن لا والله ما نرى الذي أمر به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سهلة بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في رضاعة سالم وحده. لا والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد . فعلى هذا كان أزواج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في رضاعة الكبير".[٧٠]

فتردد المناط بين مطلق المخالطة وبين التقييد بالتبني. ولذا قال ابن عثيمين رحمه الله : "والخلاصة: بعد انتهاء التبني نقول لا يجوز إرضاع الكبير ، ولا يؤثر إرضاع الكبير بل لا بد إما أن يكون في الحولين وإما أن يكون قبل الفطام وهو الراجح". وقال أيضاً: "والحاجة الموازية لقصة سالم غير ممكنة لأن التبني أبطل فلما انتفت الحال انتفى الحكم ".[٧١] وقال الشيخ ابن باز رحمه الله: "حديث سالم مولى أبي حذيفة خاص بسالم كما هو قول الجمهور لصحة الأحاديث الدالة على أنه لا رضاع إلا في الحولين وهذا هو الذي نفتي به ".[٧٢]

٧٠- الشرح الممتع ١٣ / ٤٣٦ .

٧١- مجموع فتاوى ابن باز ٢٢ / ٢٦٤ .

٧٢- مجموع فتاوى ابن باز ٢٢ / ٢٦٤ .

١. ٣ أسباب الاختلاف المتعلقة بالمحل:

إن من شأن الأحوال التي تعتري المحل أن تسهم في إحداث الاختلاف في تحقيق المناط ومن ثم الاختلاف في الحكم التنـزيلي الذي يتوصل إليه المجتهد. ومن أهم الأسباب المتعلقة بالمحل ما يعتوره من تغير صورته بتغير الأعراف أو بأخذ الواقعة شبها من ناحيتين، وتفصيل ذلك كالآتي:

١. ٣. ١ تغير الأعراف:

إن من أسباب اختلاف الفقهاء عند تحقيقهم للمناط اختلاف الأعراف التي يبنى عليها الحكم وما يستتبعه من اختلاف في توجيه دلالة النصوص.

ومن ثم كان "إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة."[٧٣]

ومن ذلك مثلا قبض المبيع حيث يختلف الحكم بتحققه حسب العرف فقد جرى بأن يحصل القبض فيما ينقل كالثياب والحيوان بنقله وفيما يتناول كالأثمان والجواهر بتناوله اذ العرف فيه ذلك.[٧٤]

٧٣- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى ٢١٨.

٧٤- انظر ابن تيمية مجموع الفتاوى ٤٤٨/٢٩ .

١. ٣. ٢ أخذ الواقعة شبهاً من ناحيتين:

إن من أسباب الاختلاف في تحقيق المناط تردد الواقعة بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحد الطرفين والنفي في الطرف الآخر، بحيث لا يمكن الجزم بأن المسألة تلحق بجانب دون الآخر. ومثال ذلك زكاة الحلي: حيث انفرد الأحناف بالقول بوجوب الزكاة في الحلي مطلقا، وفي الذهب والفضة "مضروبا كان أو لم يكن، مصوغا كان أو غير مصوغ، حُليا كان للرجال أو النساء، تبراً كان أو سبيكة".[٧٥]

وقال المالكية "بوجوب الزكاة في الذهب والفضة إذا كان نقداً، أما إذا كانت مصاغة للزينة أو كانت حليا فلا زكاة عليه، سواء كانت الصياغة محرمة (...) أو جائزة".[٧٦] أما الشافعية والحنابلة فقد اتفقوا في الراجح عندهم مع المالكية في القول بعدم وجوب الزكاة في الحلي المباحة، وخالفوهم في المحرم أو المكروه وقالوا بوجوب الزكاة فيه.[٧٧]

ويظهر أن سبب الاختلاف هنا مرتبط بالمحل وعلى ماذا ينبغي قياسه، فالحلي تتردد بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع، فلقد أجمع الفقهاء على وجوب الزكاة في النقدين؛ لأنهما معدان للتعامل والثمنية بخلقتهما، كما أجمعوا على عدم وجوب الزكاة في العروض المرصودة

٧٥- الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان لنظام الملك وجماعة علماء الهند ١/ ١٧٨.

٧٦- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٦٠.

٧٧- المجموع شرح المهذب ٥/ ٥١٨ – ٥١٩، المغني والشرح الكبير ٢/٦٠٣، ٢٠٤.

للاستعمال المباح كأثاث البيت وغير ذلك لأنها فقدت المعنيين اللذين تجب بسببهما الزكاة، وهما الثمنية والتعامل أي التجارة.

أما الحلي فأخذت وصفا واحدا من النقدين وهو الثمنية، ولكنها فقدت وصف التعامل باستعمالها للزينة، كما أنها شاركت العروض التي لا تجب فيها الزكاة في وصف القنية وخالفتها في أنها ثمن بأصل خلقتها. فالذين غلبوا الثمنية قالوا بوجوب الزكاة في الحلي، والذين غلبوا الاستعمال والقنية قال بعدم وجوب الزكاة.

٢. أثر الاختلاف في تحقيق المناط على الاجتهاد التنـــزيلي

إن من أبرز الأسباب التي أورثت الخلاف بين الفقهاء عند تنـــزيل الأحكام اختلافهم في عملية تحقيق المناط، وذلك حين يتفقون على أصل واحد ويختلفون في مدى تحققه وانطباقه على بعض الوقائع والجزئيات فتختلف حينئذ آراؤهم في حكم تلك الواقعة. ولابد في هذا المقام من التمييز بين أثر الاختلاف في المناط على التنـــزيل وأثر الاختلاف في تحقيقه على التنـــزيل نظرا لما قد يحصل بينهما من التباس، ذلك أن "التمييز بين الاجتهاد في استنباط الحكم وفهم المشروعية والاجتهاد في تحقيق المناطات أمر شائك في أرض الواقع لأن التطبيق لا يكون إلا مع الفهم، ويراد من الفهم التطبيق فيتأثر أحدهما بالآخر، ولأن كل تحقيق مناط مرحلة قبلية في فهم أصل المشروعية وتكييف الحكم الشرعي ومن هنا يحدث خلط كبير لدى بعض

الباحثين فينسبون ما هو من الفهم إلى التحقيق وينسبون ما هو من التحقيق إلى الفهم." [٧٨]

ويكتسي هذا التمييز أهمية بالغة بالنظر إلى أن هناك من " يبنون على هذا التصور المعكوس قواعد فكرية تتعلق بالنص والحكم، فالمجاورة والملابسة الشادة بين الأمرين أدى ببعضهم إلى القول بأنه قد يجوز في تحقيق المناط ما لا يجوز في الاستنباط ، وأدى بآخرين إلى إساغة تأويلات غير صحيحة لنصوص قطعية بحجة أنها تحقيق مناط في الواقع المعاصر." [٧٩].

مثاله اختلاف الفقهاء في حكم التصوير الفوتوغرافي رغم اتفاقهم على مناط المضاهاة لخلق الله. وبيانه كالآتي: فقد ورد في الحديث القدسي: {ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي...}، [٨٠] وورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: {أشد الناس عذاباً الذين يضاهون بخلق الله}. [٨١]

فالمحرمون تعلقوا بتحقق المضاهاة ومثال ذلك ما قاله الشيخ محمد بن إبراهيم-رحمه الله-: فإن التصوير الشمسي وإن لم يكن مثل المجسد من كل وجه فهو مثله في علة المنع وهي إبراز الصورة في الخارج بالنسبة إلى

٧٨- الاجتهاد في مورد النص ١٩٦- ١٩٧.

٧٩- نفسه

٨٠- أخرجه البخاري ومسلم

٨١- أخرجه البخاري ومسلم

المنظر.[82] وقال أيضا: بل الضوئي أشد فتنة من المجسم فإنه يأتي بشكل الأصل أتم وأكمل من غيره.[83]

بينما جمهور المعاصرين ذهبوا الى الاباحة لانتفاء المضاهاة. يقول مثلا الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق: "لا يزعم الزاعم أن صورة آلة التصوير مضاهاة لخلق الله بل هي انعكاس على الورق أو أي سطح آخر ولا تتدخل القدرة الفنية هنا بكثير أو قليل إلا من حيث إتقان الفنان وضع الآلة أو توضيحها وإلا فإبراز الصورة إنما هو بفعل المرآة والعدسات والأضواء الساقطة ... وهكذا نعلم أن مسألة المضاهاة والعدوان على اسم الله المصور منتفية هنا قطعاً".[84]

٨٢- مجموع فتاوى محمد بن إبراهيم (١/٤٥٨)

٨٣- مجموع فتاوى محمد بن إبراهيم (١/٤٥٩)

٨٤- حكم التصوير في الإسلام ص٤٠ ٣٦-

جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي: مقترح منهجي

سعاد كوريم

جامعة مولاي اسماعيل- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مكناس

تمهيد

اتخذ التفكير في الدرس المقاصدي منحى الاهتمام بتداخله الداخلي مع العلوم التي تنتمي إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وتداخله الخارجي مع العلوم التي لا تنتمي إلى هذا المجال، فظهرت الدراسات التي تجمع بين المقاصد وبين علم من العلوم، أو بينها وبين مبحث من مباحثه، أو بينها وبين قضية من مجال بحثه.[٨٥] ومهما كان للتداخل من أهمية في تخصيب حقول

٨٥- انظر نماذج من ذلك في الدراسات التي تضمنها الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وانظر أيضا مقدمة الدليل وفيها أن "مقاصد الشريعة ليست جزءا من الفقه، بل هي الفقه الأكبر لأنها أرحب وأوسع من أن تحصر في دائرة علم من علوم الشريعة، بل هي بمنزلة الروح من جسد هذه العلوم كلها، لها مكانتها من أصول الدين، ومكانها في الفقه وأصوله، وهي لباب علم التفسير، ومعيار حاسم في فهم الأحاديث، وهي إضافة إلى ذلك قطب جاذب لعلوم إنسانية وطبيعية، في مقدمتها علم التاريخ بسننه العمرانية، وعلم الطب بكل أقسامه وفروعه، فالمقاصد ليست في تدبير مصالح الأديان فحسب، بل هي أيضا في تدبير مصالح الأنفس والأبدان، ومصالح العيش والعمران، إنها=

المعرفة وتوسيع مجالها فإنه ذو خطر بالغ على المقاصد التي ما زالت تتأرجح بين كونها علما وكونها جزءا من علم. ويزداد هذا الخطر استفحالا بالنظر إلى أن "الكثير من المسلمات حول المقاصد وتاريخها وتدوينها ومجالاتها (...) بحاجة إلى مزيد من التأمل والمراجعة وإعادة النظر"[٨٦]، وإلى أن القول في مقاصد الشريعة وتحديدها وتعيينها وترتيبها لم يصبح بعد عملا علميا دقيقا ومضبوطا له أصوله ومسالكه وقواعده. نعم لقد بذلت مجهودات بهذا الصدد ولكنها تظل حتى الآن قاصرة كما وكيفا عن سد هذه الثغرة وإيفائها حقها.[٨٧] وما كان هذا شأنه فحري أن يغلّب درسه على الدرس به، والبحث فيه على البحث حوله.

إن تصحيح هذا الوضع يقتضي تصحيح مسار التفكير في الدرس المقاصدي بأن يوجه صوب المراجعة النقدية بدل التداخل المعرفي. ويعد أولى مداخل المراجعة بالاعتبار مدخل إعادة النظر في مسالك الكشف عن المقاصد وما يستلزمه من بحث فيما يمد هذا الحقل المعرفي من روافد، وذلك

= مصالح الإنسان، وعلى هذا الأساس المقاصدي بنيت السنن التاريخية في مقدمة ابن خلدون، وعليه أيضا أقام أبو زيد البلخي في القرن الثالث الهجري منهجه في علاج البدن، ورؤيته في علم الصحة النفسية في كتابه الرائع مصالح الأبدان والأنفس." إمام، محمد كمال الدين. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٧ م، ص ٨.

٨٦- المرجع السابق، ص ٨- ٩.

٨٧- انظر الريسوني، أحمد. **البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله**. ضمن ندوة مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. الطبعة الأولى، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٦ م، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

لضمان تقدير سديد يؤسس عليه بناء مقاصدي جامع مانع. ولما كان القرآن الكريم هو الرافد الأساس للمعرفة الإسلامية والمصدر الأول الذي أجمعت على مرجعيته أدبيات المقاصد لزم أن تستهل المراجعة النقدية بالحسم في جدل العلاقة التي تربط القصد القرآني – خاصة التشريعي منه – بالمقصد الشرعي، وذلك من خلال ضبط المفاهيم ابتداء لضبط حدود العلاقة انتهاء على اعتبار أن تحديد العلاقة فرع عن تصور أطرافها.

وفيما يلي مقترح منهجي لخطوات البحث في هذه العلاقة هو أقرب إلى خطة العمل منه إلى المراجعة الفعلية، غرضه إثارة الاهتمام بالموضوع وفتح آفاق التفكير فيه وليس تقديم أجوبة نهائية عن إشكالاته وأسئلته. وقد تضمن هذا المقترح أربعة محاور تبدأ بضبط المفاهيم وتنتهي بضبط حدود العلاقة مرورا بتحديد اتجاهها وطبيعتها.

١. ضبط المفاهيم:

١,١. دواعي ضبط المفاهيم:

١. ١. ١. ظاهرة الخلط بين المفاهيم:

لقد أفضى عدم التحديد الدقيق لمعنى المقاصد من قبل من اشتغل عليها من المتقدمين إلى الخلط بينها وبين القصد عند من جاء بعدهم من الدارسين. ويظهر ذلك من خلال تعريفهم للمقصد على المستوى اللغوي برده إلى معنى القصد دون بيان الزيادة الدلالية التي تفيدها صياغة مادة (ق ص د) في قالب

مصدر ميمي.[88] إن وهم المطابقة الذي أسس له عدم التفريق بين اللفظين على المستوى اللغوي، مضافا إليه عدم التفريق بينهما فيما يليه من مستويات أدى إلى استعمالهما على نحو تبادلي[89] ومن ثم إلى الخلط المنهجي بين مرحلتين متمايزتين من مراحل إدراك الدلالة هما مرحلة إدراك قصد الشارع، أي تعيين المعنى المراد من بين المعاني التي يحتملها اللفظ، ومرحلة إدراك مقصده، أي تعيين الغاية التي من أجلها شرع الحكم.[90] هذا في حين

٨٨- انظر على سبيل المثال ابن حرز الله، عبد القادر. **المدخل إلى علم مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة**. الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م، ص ١٣- ١٤. و البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**. الطبعة الأولى، الأردن: دار النفائس، ٢٠٠٠ م، ص ٤٣- ٤٥.

٨٩- يمكن أن نجد نماذج لذلك عند الشاطبي في الجزء الخاص من الموافقات بكتاب المقاصد، حيث يمكن العثور على عبارات مثل: "القصد الأصلي" و"المقصد الأصلي" والمعنى واحد، وعبارات مثل: "قصد الشارع في وضع الشريعة" و"المقصد الشرعي من وضع الشريعة" و"المقصود الشرعي في التشريع" والمعنى واحد أيضا. راجع العبارات على التوالي في: الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. شرح الشيخ عبد الله دراز. الجزء الثاني، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، (د. ت)، ص ١٧٧، ٢٢٤، ٥، ١٦٨، ١٩٦.

٩٠- تجدر الإشارة في هذا المقام إلى المحاولة التي قام بها الدكتور طه عبد الرحمن لتحرير المراد من لفظ (مقصد) حيث اعتبره من المشترك، وفصل فيه بين معاني ثلاثة هي: المقصود والقصد والحكمة. انظر عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، ص ٩٨. غير أن ذلك التفريق لا يفي بالغرض لأسباب أهمها: أولا: أن الغاية من بيان معنى المقصد ومعانيه الثلاثة كانت هي وصلها بعلم الأخلاق، أي أنه عالج دلالة المقصد بلحاظ التداخل المعرفي بين "علم=

أن المقاصد لا يحكم لها بالاعتبار إلا بعد أن تعرض على الشواهد الشرعية الكثيرة كثرة كيفية أو كمية، وما الشواهد إلا نصوص تأكد قصد الشارع إلى أحد معانيها المحتملة أو أكثر.

وإضافة إلى هذا الخلط تطالعنا الكتب المهتمة بمقاصد الشريعة بخلط آخر بين المقصد وكل من العلة والحكمة والمصلحة[٩١] دون بيان لحدودها الفاصلة، مع العلم أن هذه الألفاظ تحيل على مصطلحات مستقلة وقائمة بذاتها في علم أصول الفقه.

= المقاصد" و"علم الأخلاق"، وقد بينا قبل خطر مدخل التداخل على الدرس المقاصدي. ثانيا: أن تفريقه قد أغفل المدخل الصرفي، أي أنه لم يلتفت إلى الفروق الدلالية التي تفيدها زيادة المبنى، وسنبين بعد أهمية هذا المدخل بالنسبة إلى التمييز بين المعاني المتقاربة. ثالثا: أن الفروق التي قدمها تفتقر إلى الدقة، فهي تنطلق من المقصد وتلتقي عنده، كما أن تخصيص كل معنى من المعاني بلفظ من الألفاظ تبعا لمقابلة "المقصد" بضد من الأضداد يحتاج إلى دليل. وبموجب هذه الأسباب فإن الاقتراح الذي قدمه الدكتور طه عبد الرحمن يبقى بعيدا عن مستوى الضبط المفهومي المطلوب.

وهناك محاولة أخرى أدق من سالفتها قام بها الدكتور عبد الله بن بيه، حيث بين دلالة مادة قصد والفروق بين استعمالاتها المختلفة على المستوى اللغوي، وقدم اقتراحا للتفريق التداولي بينها بأن أسند لكل منها وظيفة مختلفة في مجال الدرس المقاصدي. ولو أنه طور هذه الاستعمالات إلى مصطلحات لوفى بالضبط المفهومي المطلوب. انظر ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**. سلسلة المحاضرات، العدد الثاني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦، ص ١١- ١٤.

٩١- انظر الريسوني، أحمد. **البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله**. مرجع سابق، ص ١٨٧.

١. ١. ٢. ظاهرة الخلط في المفهوم الواحد:

إن مما يدعو إلى الاختلاف في تحديد مشمولات المفهوم هو التطور التاريخي الذي يلحقه أو يلحق بعض ألفاظه، ومن ذلك ما عرفه مصطلح "الشريعة" من تغير كان له انعكاسه على اضطراب معنى مقاصدها. حيث تفيد المعاجم أن للشريعة إطلاقين، أحدهما إطلاق عام، يشمل جميع الأحكام سواء تعلقت بفروع الدين أم بأصوله، وبهذا جزم التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون،[٩٢] والثاني إطلاق خاص يتعلق بالأحكام الفرعية العملية في الشرع، وهو المشهور عند المتأخرين، وبه جزم الكفوي في الكليات[٩٣]، وإلى جانب هذين الإطلاقين يطالعنا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بإطلاق أخص تفيد فيه الشريعة معنى التشريع والتقنين، ويخرج من مضمونها المندوب والمكروه وأحكام العبادات.[٩٤]

٩٢- التهانوي، محمد بن علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م، ص ٧٥٩.

٩٣- الكفوي، أبو البقاء أيوب. **الكليات**. الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م، ص : ٥٢٤ .

٩٤- يتضح ذلك من قوله: "قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة." وهذا المفهوم الذي قدمه لمقاصد الشريعة راجع إلى رده معنى الشريعة إلى التشريع، وعنه يقول: "فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أرى أن =

ومن شأن تردد "الشريعة" بين الإحالة على المعنى العام والخاص والأخص أن يكون له أثره في توسيع وتضييق دائرة المقاصد فتتردد كذلك بين معنى مقاصد قوانين المعاملات والآداب[٩٥]، ومقاصد الأحكام العملية[٩٦]، ومقاصد الأحكام العقدية والعملية[٩٧]، ومقاصد الأحكام والخطاب.[٩٨] ولا يولِّد هذا التردد اختلافا في مشمولات المقاصد وحدودها المعرفية فحسب وإنما في استمداداتها أيضا، إذ بحسب المراد من الشريعة يتحدد مقدار المتن الذي يعتمده الدرس المقاصدي، فيتراوح – بالنسبة إلى القرآن مثلا – بين الانحصار في آيات الأحكام وبين الانفتاح على سائر آيات الكتاب بما فيها آيات القصص والأمثال.

= أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع. لذلك قد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي." ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي. الطبعة الثانية، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م، ص ١٧٤- ١٧٥.

٩٥- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. المرجع السابق، ص ١٧٥.

٩٦- عودة، جاسر. **مقاصد الأحكام الشرعية الإسلامية وعللها**. ضمن ندوة مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. الطبعة الأولى، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٦ م، ص ٢٧٧ وما بعدها.

٩٧- الريسوني، أحمد. **البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله**. مرجع سابق، ص ٢٢٣ وما بعدها.

٩٨- الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**. الطبعة الأولى، هيرندن فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ١٥٠.

١,٢. مقترح لضبط المفاهيم:

يستدعي ضبط مفهومي "القصد القرآني" و"المقصد الشرعي" دراستهما على المستوى الإفرادي والمستوى التركيبي والمستوى التداولي ثم تركيبهما في إطار شبكة مفهومية.

١. ٢. ١. المستوى الإفرادي:

وفيه يلزم الاعتماد على المدخلين المعجمي والصرفي؛ حيث يمكن المدخل الأول من تقديم صورة أولية عن المجال الدلالي العام الذي تفيده مادة (ق ص د)، في حين يمكن المدخل الثاني من تسييج المساحة التي يحيل عليها "القصد" و"المقصد" داخل المجال المعجمي المشترك، على اعتبار أن القالب الصرفي يصوغ شخصية اللفظة ويكسبها استقلالية عن بقية الألفاظ التي تمتُّ بصلة اشتقاقية إلى نفس الأصل، فتصير وإن اتحدت في المعنى الكلي مختلفة في معانيها الجزئية، وذلك تبعا لما تتسم به معاني الأبنية من وظيفة تخصيصية.[٩٩]

١. ٢. ٢. المستوى التركيبي:

تكفل الإضافة مزيدا من التخصيص لدلالة "القصد" و"المقصد"، مما يتيح مزيدا من التوضيح لدقائق الفروق التي تميز أحدهما عن الآخر، ويمكن

٩٩- انظر السامرائي، فاضل صالح, **معاني الأبنية في العربية**. الطبعة الأولى، عمان: دار عمار، ٢٠٠٥.

من تحديد أولي للوظائف المنوطة بهما، ومجال اشتغالهما، وكمّ المتن المعتمد وكيفه. والتركيبان المدروسان في هذا المقام هما: "القصد القرآني" و"المقصد الشرعي".

١. ٢. ٣. المستوى التداولي:

تمهد مقاربة المفاهيم في مستواها التداولي الاستعمالي للكشف عن سيرتها وبعض استخداماتها بحسب المجالات المعرفية. وتكمن أهمية هذا المستوى المهتم بتوظيفات المفهوم في تبين العلاقات التي تربط بينها من جهة، والنظر من جهة أخرى في أقربها لطبيعة الموضوع وأكثرها مناسبة له بغية اختياره في حال وجوده أو الاتجاه في حال غيابه صوب بناءٍ وصياغةٍ جديدين للمفهوم. وتمس هذه المقاربة المفاهيم في جانبيها الإفرادي والتركيبي معا فتتناول كلا من القصد والمقصد والشريعة، والقصد القرآني والمقصد الشرعي.

٢. ٢. ١. الشبكة المفهومية:

يتم في هذا المستوى من الدراسة تنضيد المفاهيم في إطار شبكة ذات وظيفتين؛ تتمثل إحداهما في ربط كل مفهوم بما يتصل به من مفاهيم رغبة في بيان مكانته بينها ومرتبته ضمنها من حيث القوة والضعف والاستيعاب والقصور، وتتمثل الثانية في ربط مفاهيم الدراسة وتركيب كل منها مع ما يجاوره موضعيا وموضوعيا وصولا إلى تشكيل دقائق الإطار التصوري الذي ينبني عليه ما يتلو هذه المرحلة من مراحل البحث. وبعبارة أخرى فإن

الدراسة تتوخى بيان موقع المفاهيم ومكانها ضمن شبكة مفهومية تتسع لتضم سائر المفاهيم الحافة.

٢. تحديد اتجاه العلاقة:

١,٢. دواعي تحديد اتجاه العلاقة:

تكشف ملاحظة الكتابات التي ربطت نوع ربط بين القرآن الكريم ومقاصد الشريعة عن عدم انضباط الاتجاه الذي تتخذه علاقة القصد القرآني بالمقصد الشرعي، فهي تبدأ بالقصد لتنتهي إلى المقصد أو العكس، وتنفتح أحيانا لتستوعب الاتجاهين معا، كما هو الحال في الدراسات التي تعتبر القرآن سبيلا للكشف عن المقاصد وتعتبر فهمه مجالا لإعمالها. ومن ذلك الدراسة التي أنجزها الدكتور صالح بلقاسم سبوعي بعنوان "النص الشرعي وتأويله: الشاطبي أنموذجا"[١٠٠]، وفيها قدم نماذج تحليلية للنصوص الشرعية تنطلق تارة من النص للوقوف على المقصد وفق أسس معينة،[١٠١] وتنطلق تارة أخرى من المقصد بغية فهم النص وفق أسس أخرى.[١٠٢] ويرى الباحث أن الأصل في الدراسة التحليلية للنصوص هو الاعتماد على الطريقة الأولى،

١٠٠- سبوعي، صالح بلقاسم. **النص الشرعي وتأويله الشاطبي أنموذجا**. الطبعة الأولى، سلسلة كتاب الأمة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ١١٧، المحرم ١٤٢٨ هـ/ يناير- فبراير ٢٠٠٧، السنة السابعة والعشرون.

١٠١- المرجع السابق، ص ١٠٣.

١٠٢- المرجع السابق، ص ١٣٣.

ولكن إذا عرف مقصد النص أمكن تحليله في ضوء تلك المعرفة، غير أن التحليل المراعى فيه مقاصد الشارع يبقى بالنسبة إليه أقل درجة من سابقه، ولذلك فقد دعا إلى عدم التكلف في التحليل المقصدي وإلى محاولة عدم بسط سلطته على النص في تحديد خصائص لغته المعهودة.[١٠٣]

ولعل هذا الخلط على مستوى اتجاه العلاقة نتيجة طبيعية لعدم ضبط المفاهيم؛ فعدم التحديد الدقيق لفواصل القصد عن المقصد يُبقي على المعنى العام والحر للمفهومين، ويحول دون استعمالهما الإجرائي المقيد الذي يصلح أن تسند إليه مواقف نظرية محددة ووظائف عملية معينة يتحدد على أساس منها موقع المفهوم واتجاه علاقته بغيره.

٢. ٢. مقترح لتحديد اتجاه العلاقة:

يعد تحديد اتجاه العلاقة التي تربط "القصد القرآني" بـــ "المقصد الشرعي" من متممات ضبط المفاهيم، ويستدعي بحثَ النهايات المعرفية المترتبة عن الانطلاق من القصد إلى المقصد تارة أو من المقصد إلى القصد تارة أخرى بغرض الحكم على المتوالية الآتية:

لفظ ← معنى ← قصد ← مقصد

هل هي متوالية دلالية أحادية الاتجاه أم هي متوالية دلالية تقبل السير في اتجاهين؟

١٠٣- المرجع السابق.

٢. ٢. ١. من القصد القرآني إلى المقصد الشرعي:

ما من شك في أن الاتجاه من القصد القرآني إلى المقصد الشرعي هو اتجاه استثماري وظيفي، يمهد لتأسيس المقاصد وفق رؤية قرآنية من جهة، ويمكن من انفتاحها على إمكانات جديدة من جهة أخرى، وهو انفتاح تكفله طبيعة القرآن نفسه باعتباره نصا ذا خطاب متجدد باستمرار.

٢. ٢. ٢. من المقصد الشرعي إلى القصد القرآني:

بموجب النظرة الأولية يتخذ الاتجاه من المقصد الشرعي إلى القصد القرآني شكلا انتكاسيا ارتداديا يوحي بالوقوع في الدور، مما يفرض تعميق البحث لتأكيد هذا المعنى الظاهر أو العدول عنه، خاصة إذا علمنا أن المقاصد هي الثمرة النهائية لرحلة المعنى. فكما أن الثمرة تنتج بغرسها في تربة جديدة لا بإعادتها إلى الشجرة التي قطفت منها أول مرة فإن المقصد ينتج عند استثماره في مجالات جديدة لا عند طلب استثماره في استفادة القصد. ومن هذا المنظور فإن الاتجاه من المقصد إلى القصد قد يوقع في محاذير التحجير على الفهم وتنميطه، وحصر المقاصد الممكنة وانغلاقها، مما يفرض مزيد تحقيق في هذا الاحتمال قبل الحكم عليه بالقبول أو الرد.

٣. تحديد طبيعة العلاقة:

٣. ١. دواعي تحديد طبيعة العلاقة:

ينعكس اضطراب المفهوم على تحديد طبيعة العلاقة مثلما انعكس على تحديد اتجاهها، ويتمثل ذلك في التعدد الذي عرفه الموقف من هذه الطبيعة حيث انفتح على أربعة احتمالات هي حاصل ضرب عدد المفاهيم (القصد القرآني / المقصد الشرعي) في عدد تنويعات الطبيعة (طبيعة معرفية / طبيعة منهجية)، وهو ما يمكن رصده بالرجوع إلى الدراسات المهتمة بمقاصد الشريعة أو بتفسير القرآن الكريم، أو بهما معا؛ حيث أضفى بعضها على العلاقة بعدا معرفيا فجعل القصد مصدرا معرفيا للمقصد[١٠٤] أو

١٠٤- انظر سبوعي، صالح بلقاسم. **النص الشرعي وتأويله الشاطبي أنموذجا**. مرجع سابق، ص ١٠٣. وانظر حرز الله، عبد القادر. **ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد وأثرها الفقهي**. الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م، ص ٦٢ وما بعدها. وانظر جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الطبعة الأولى، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢ م، ص ٥٩ وما بعدها.

العكس[105]، في حين أضفى عليها بعضهم الآخر بعدا منهجيا فجعل القصد مصدرا منهجيا للمقصد[106] أو العكس.[107]

٣. ٢. مقترح لتحديد طبيعة العلاقة:

إن مما يساعد على تصور العلاقة بين القصد والمقصد بغية ضبط حدودها هو تحديد طبيعتها زيادة على تحديد اتجاهها. وتتخذ تلك الطبيعة بعدا معرفيا أو منهجيا، ويقتضي اختيارُ أنسبها النظرَ في الاحتمالات الآتية:

٣. ٢. ١. القصد مصدرا معرفيا:

بحيث يعتبر القصد المتوصل إليه مادة لعلم المقاصد، وتجدر الإشارة إلى أن القدر المستفاد منه في هذه الحال تابع لحاجات بناء المقصد الشرعي،

١٠٥- انظر سبوعي، صالح بلقاسم. **النص الشرعي وتأويله الشاطبي أنموذجا**. مرجع سابق، ص١٣٣. وانظر رشواني، سامر عبد الرحمن. **الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور**. مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، شتاء ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م، العدد الثالث والعشرون، ص ٨١ وما بعدها.

١٠٦- انظر جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير**. سلسلة المحاضرات، العدد الرابع، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٧ م، ص ٤٦- ٤٧.

١٠٧- انظر البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**. مرجع سابق، ص ١١٦.

وهي حاجات تتسع أو تضيق بحسب المراد بالشريعة هل هو معناها العام أو الخاص أو الأخص.

٣. ٢. ٢. المقصد مصدرا معرفيا:

وذلك باعتبار معطيات علم المقاصد، وبخاصة المقاصد النهائية المتوصل إليها، مصدرا تفسر النصوص في ضوئه ويكشف عن قصد المتكلم بها من خلاله.

٣. ٢. ٣. القصد مصدرا منهجيا:

ويمكن من الوجهة النظرية أن تتم الاستفادة من القصد في مجال المقاصد من حيث المنهج وذلك من خلال أحد عملين اثنين؛ أولهما اعتماد نفس منهج استفادة القصد في استفادة المقاصد، والثاني هو البحث عن الاقتراح القرآني في الكشف عن المقاصد. وفي الحالتين معا يكون قدر القصد المستفاد منه غير محدود.

٣. ٢. ٤. المقصد مصدرا منهجيا:

ويتحقق ذلك من خلال جعل الأدوات الإجرائية للدرس المقاصدي مدخلا منهجيا لاستفادة القصد بحيث تتبع فيه نفس خطوات بناء المقصد الشرعي والكشف عنه. ومن شأن ذلك أن يفضي إلى تأسيس علم أصول التفسير باستمداده من "علم" المقاصد.

٤. ضبط حدود العلاقة:

٤. ١. دواعي ضبط حدود العلاقة:

إن الحديث عن ضبط حدود العلاقة هو حديث عن تحديد توظيفات أطرافها، وقد عرفت هذه التوظيفات تعددا تبعا لتزايد الاهتمام بالتداخل المعرفي، فظهرت الاتجاهات التي ترمي إلى استثمار مستويات الدرس القرآني في الكشف عن المقاصد وبنائها،[١٠٨] كما ظهرت الاتجاهات التي ترمي إلى استثمار المقاصد في مطلق الفهم، سواء تعلق الأمر بمجال التفسير والتأويل أو بفقه خطاب الشارع واستنباط الأحكام المتضمنة فيه.[١٠٩]

ويتوقف تدبير هذا التعدد على ما يسبق مرحلة ضبط حدود علاقة القصد القرآني بالمقصد الشرعي من خطوات تتمثل في تحديد اتجاه العلاقة وطبيعتها وضبط المفاهيم المكونة لعناصرها. والمقترح التالي يتضمن بعض أوجه الضبط الممكنة مع انفتاحه وقبوله للتحيين المستمر بحسب ما تسفر عنه الخطوات السابقة من نتائج.

١٠٨- جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير**. مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧.

١٠٩- انظر رشواني، سامر عبد الرحمن. **الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور**. مرجع سابق، ص ١٠٦ خاصة النتيجة الخامسة.

٤. ٢. مقترح لضبط حدود العلاقة:

إن من شأن الخطوات السابقة أن تسهم في ضبط حدود مصدرية القصد بالنسبة لاستنباط المقصد وحدود استثمار المقصد في إدراك القصد، وذلك كما يلي:

٤. ٢. ١. حدود مصدرية القصد:

يتوقف بيان حدود مصدرية القصد بالنسبة لاستنباط المقصد على الكشف عن سبيل ذلك الاستنباط. ومن شأن سبيل الاستنباط أن يتحدد بالنظر إلى كيفية إدراك القصد ثم كيفية الانتقال منه إلى المقصد.

٤. ٢. ١. ١. إدراك القصد:

ويفتح مجالَ البحث في إشكال نظري مرتبط بمدى إمكان إدراك قصد الله تعالى من كلامه، وإشكالٍ دلالي مرتبط باختلاف الدلالة بين القطع والظن تبعا لاختلاف طبيعة النص بين الإحكام والتشابه، واختلاف أساليب النص بين العموم والخصوص والأمر والنهي والإطلاق والتقييد وغيرها من مباحث الدلالة.

٤. ٢. ١. ٢. الانتقال من القصد إلى المقصد:

يُمَكن الاعتماد على القصد القرآني في استنباط المقصد الشرعي من المراجعة النقدية لمنظومة المقاصد في شكلها الذي هي عليه الآن سواء على مستوى بنائها ومشمولاتها أو على مستوى خلفياتها المؤسسة، خاصة مع وجود من يدعو إلى تعديل المقاصد بدعوى أنها مشوبة بخلفية كلامية،[١١٠] وأنها لا تنحصر في أقسامها المعروفة.[١١١]

٤. ٢. ٢. حدود استثمار المقصد:

ويتم الوقوف عليها بالنظر فيما إذا كان استثمار المقاصد يشمل مجال الأحكام والدلالة معا أم يقتصر على مجال الأحكام فحسب؛ ففي الحالة الأولى لا حدود لاستثمار المقاصد في التعامل مع النص، وفي الحالة الثانية يُستأنف النظر لمعرفة ما إذا كان استثمار المقاصد ممكنا في مجال الأحكام بإطلاق، أم يستثنى منه التعامل مع النصوص التي لم تكتشف دلالتها بعد، من جهة أن البحث في الدلالة سابق عن البحث في الحكم.

١١٠- انظر الطيب، أحمد. **نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية**. مجلة المسلم المعاصر، عدد خاص بمقاصد الشريعة، السنة السادسة والعشرون، يناير- فبراير- مارس ٢٠٠٢ م، العدد الثالث بعد المائة، ص ١٥ وما بعدها.

١١١- انظر عبد الرحمن، طه. **مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**. المرجع السابق، ص ٤٩- ٥٤.

وحاصل هذه الاحتمالات أن المقاصد إما أن تستثمر في التعامل مع النصوص بإطلاق، أو في مجال الأحكام بإطلاق، أو أن توظف – عند التعامل مع النصوص– في إتمام الاستقراء الناقص الذي تم عبره الكشف عن المقصد، و – عند التعامل مع أحكام النصوص– في الترجيح والتنزيل على الواقع والتعدية لملء منطقة الفراغ التشريعي.

الباب الثاني

نماذج للاجتهاد المقاصدي

مقاصد الشريعة قبلة المجتهدين:
أبو حامد الغزالي نموذجاً

د. محمد عبدو

باحث مغربي

الحمد المستحق الحمد الواحد الصمد الفرد، والصلاة على صاحب لواء الحمد، وعلى آله وأصحابه هدى الشرف والمجد.

وبعد؛ فإن مقاصد الشريعة هي لباس التقوى، والمعتصم الأوقى، وجنة الله الوثيقة. من عظم سهمه منها، وكثر نصيبه من قواعدها، وحفظها على حد المقصود منها؛ فاز في الحياة، واستأنس عند السكرات، ويتلقاه المليك بالملائك، مبشرين بالنضرة والنظر إلى الأرائك.

فلا جرم يكون ترك التواني في تطلب معرفتها، وصرف الهمة إلى الغوص في أعماق الشريعة، واستخراج دررها وجواهرها، مما لا بد منه لطالب العلم.

وإذا كان الأمر هكذا؛ وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر مقاصد الشريعة قد فحص عنه علماؤنا المتقدمون أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى تواليفهم؛ فنكشف الغطاء عن حقيقة مذهبهم فيها واحدا واحدا.

وليس بخاف، على كل بصير بالصناعة؛ أن حجة الإسلام الغزالي، من هؤلاء العلماء الذين أدركوا أن للشريعة غاية، فانتهى إلى غايتها، وأن **مقاصدها قبلة المجتهدين**، فاهتدى إلى قبلته.

وسوف أكشف في هذا البحث عن حقيقة هذه المسألة؛ مبتدئا ببيان كون مقاصد الشرع عند الغزالي قبلة المجتهد، ومثنيا بذكر الطرق التي نقف بها على هذه المقاصد، ومثلثا بإيراد طائفة من اجتهادات الغزالي المصلحية. فهي إذن؛ ثلاثة مباحث، نمهد لها بكلام يجري لها مجرى التمهيد. فأقول مستعينا بالله ومتوكلا عليه:

كم كان الإمام الغزالي ملهما حينما اشترط على الخائض في علوم الشريعة ومآخذها – وفي ضمن ذلك مقاصد الشريعة وأسرارها– أن يكون أحق بها وأهلها. وسأورد في هذا المقام عبارات مأخوذة من كتب " إحياء علوم الدين"، تكشف الغطاء عن هذه المسألة وتبينها غاية البيان.

فمن كتاب الصبر والشكر؛ وفي معرض حديثه عن حكم النقدين، صرح أبو حامد بأن " كل ما خلق لحكمة فينبغي أن لا يصرف عنها، ولا يعرف هذا إلا من قد عرف الحكمة **(ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)**[١١٢]، ولكن لا نصادف جواهر الحكم في قلوب هي مزابل

١١٢– سورة البقرة : ٢٦٩

الشهوات وملاعب الشياطين، بل لا يتذكر إلا أولو الألباب. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: "*لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء*[١١٣] "[١١٤].

وما قاله الغزالي هنا يضاهي قوله في كتاب رياضة النفس من "الإحياء" فإنه قال : "من لم يصحح التوبة ولم يهجر المعاصي الظاهرة، وأراد أن يقف على أسرار الدين بالمكاشفة كان كمن يريد أن يقف على أسرار القرآن وتفسيره، وهو بعد لم يتعلم لغة العرب، فإن ترجمة عربية القرآن لا بد من تقديمها أولا ثم الترقي منها إلى أسرار معانيه، فكذلك لا بد من تصحيح الشريعة أولا وآخرا ثم الترقي إلى أغوارها وأسرارها "[١١٥].

ومن هذا القبيل أيضا؛ تصريحه في كتاب آداب تلاوة القرآن من " الإحياء " بأن أسرار القرآن إنما تتكشف للراسخين في العلم، "بقدر غزارة علومهم، وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيهم على التدبر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقي إلى درجة أعلى منه" [١١٦].

١١٣- أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة بنحوه

١١٤- كتاب الصبر والشكر من الإحياء: ١٢٣/٤

١١٥- كتاب رياضة النفس من الإحياء: ٣/٩٩-١٠٠

١١٦- كتاب آداب تلاوة القرآن من الإحياء : ٤١١/١

الفكرة نفسها تقريبـــا، تلفى مســطورة في كتاب العلم من" الإحياء "، حيث قال الغزالي ما نصه :"كم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على المتجردين للذكر والفكر تخلو عنها كتب التفاسير، ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين "[117].

ويتضح من هذه النصوص؛ أنه علاوة على اشتراط الغزالي على الخائض في استنباط أسرار القرآن ومقاصد الشارع، أن يكون قد هجر الآثام التي تحجب عن درك الأسرار والمعاني؛ فإنها تشير في الآن نفسه؛ إلى أن تلك الأسرار إنما تتكشف للذين غرقوا في بحر المعرفة، وتعلوا إلى ذروة الحقيقة، "**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**"[118]. كما تشير إلى أن بعض الأسرار لا ينالها كل من دب ودرج، وإنما هي حظوة ربانية وعطية إلهية، يختص بها الحق سبحانه بعض الخلائق دون بعض، وعنه العبارة بقوله تعالى : "**يوتي الحكمة من يشاء**" الآية [119].

ولم يكن الإمام الغزالي متفردا فيما ذهب إليه وقرره، فها هو الإمام الشاطبي يشترط على الناظر في كتب "الموافقات"، ومن ضمنها كتاب المقاصد، ألا ينظر فيه "نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم

١١٧- كتاب العلم من الإحياء: ١٠٠/١

١١٨- سورة العنكبوت : ٦٩

١١٩- سورة البقرة : ٢٦٩

الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب" [١٢٠].

الملاحظة نفسها نلفيها عند العلامة ولي الله الدهلوي، فقد ذكر في كتابه الموسوم بـــ" حجة الله البالغة "، مجموعة من الصفات، التي ينبغي توفرها في الباحث عن أسرار التشريع ومقاصده. قـــال في تقرير ذلك ما نصه : "... كيف ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية بأسرها، واستبد في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لدني، وملأ قلبه بسر وهبي، وكان مع ذلك وقاد الطبيعة، سيال القريحة، حاذقا في التقرير والتحرير، بارعا في التوجيه والتحبير، قد عرف كيف يؤصل الأصول، ويبني عليها الفروع، وكيف يمهد القواعد ويأتي لها بشواهد المعقول والمسموع"[١٢١].

فإذا تمهد هذا؛ فاعلم وتحقق أنني إنما بدأت بهذه المقدمة التمهيدية لأصل إلى نتيجة؛ وهي أنه قد اقتحم لجة هذا العلم، علم مقاصد الشريعة، بعض من لم تستحكم في المقاصد مذاهبهم، ولا وطنوا على درك أسرار التشريع عقولهم، ولم يبلغوا معشار ما وضعه العلماء من الشروط للخوض في هذا الفن، وما أكثر الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها على صحة هذا الكلام.

١٢٠- الموافقات: ٦١/١

١٢١- حجة الله البالغة : م ٢٢/١

من ذلك ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد من إمكان الاستعاضة عن المقاصد الضرورية الخمسة المعروفة، بضروريات أخرى؛ حصرها في ثلاث: وهي العقل، والحرية، والعدل[122]. ومن الحجج التي استند إليها هذا القائل في تقرير مذهبه؛ أن المبادىء الثلاثة المذكورة " تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الخمسة التي استنبطها علماء الفقه من جهة أخرى"[123].

ويلزم على هذا الرأي السخيف الاستغناء عن الدين والنفس، أي عن المقصود، وعن وسيلة المقصود. ولا يخفى ما في هذا من مخالفة صرائح العقول، والركون إلى أمر غير معقول.

ولقد تتبع الدكتور محمد عمارة عيوب هذه القراءة الجديدة للمقاصد الكلية للشريعة، وانتهت به متابعته لها إلى استبعادها ورفض مفاهيمها جملة وتفصيلا، وأثبت من ثم تألق الأصوليين في حصرهم للمقاصد الكلية في الخمسة المعروفة[124].

١٢٢- تجد هذا الكلام ضمن مقال حرره الدكتور محمد عمارة بعنوان: " تحرير مضامين المصطلحات" بمجلة العربي: العدد:٤٢٨ محرم ١٤١٥هـ/ يونيو١٩٩٤ : ص: ٣٥

١٢٣- المرجع السابق : ٣٦

١٢٤- المرجع السابق : ٣٥-٣٩

وأما الدكتور عبد المجيد الصغير؛ فكان أمره فرطا، ولا أعرف أحدا اجترأ على مقاصد الشريعة كجرأة هذا الرجل عليها؛ إذ لا يوجد غلط أكثر من غلط من يجعل من مقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه، مجرد إنتاج سياسي. وبيانه أنه حاول أن يثبت تعلقا بين الواقع السياسي المتدهور للأمة الإسلامية، ونشأة علم مقاصد الشريعة، فلم يقدر على تحقيق ذلك إلا بتعسف كبير على النصوص، وشطط على الألفاظ، وتقويل العلماء ما لم يقولوا، وتأويل كلامهم تأويلا تعسفيا، يخرجه عن مضمونه، ويصرفه عن الغرض الذي سيق من أجله.

فجاءت مباحث كتابه [١٢٥] وعرة المسالك، يقضي المتأمل من عقل جنح إليها غاية عجبه، ولا يقف من تعقيدها على اليسير من أربه. وينطبق على كلامه ما قاله هو نفسه – في نقده لبعض الباحثين– بأنه عبارة عن "تفسير مجاني أو تأويل إسقاطي" [١٢٦].

وحينما أجد كلاما من مثل؛ إنه نظرا للظروف السياسية المتدهورة، ونظرا للمواجهات العسكرية مع الغرب، فإن الفقهاء قد قبلوا بإمكان الفصل بين العدل والسلطان –أي السياسة– وغض الطرف عن التصرفات التي يقوم بها هذا الأخير، حتى ولو كان في هذه التصرفات مس

١٢٥– عنوان الكتاب هو : الفكر الأصولي وإشكالة السلطة العلمية في الإسلام : قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة.

١٢٦– المرجع السابق : ١٨

بالأموال واعتداء على الحقوق [127]، فإني أتساءل عن زاوية النظر التي تم بها التعامل مع هذا الموضوع ؟ والجواب؛ أن هذا وضع وتقول على الأئمة، ونسبة لهم إلى خطأ يجب تنزيههم عنه.

إن المنطق الذي أعتقد؛ أن هذا تحكم في قراءة الدكتور الصغير للفكر الأصولي والمقاصدي، ولو راجع هذا الباحث عقله، لعلم أنه قد نكب عن محجة الصواب، وأخطأ سبيل الحق، ومن تأمل كتابه لم يسترب في صحة ما ذكرت.

وما دمت بصدد هذا المقام؛ فلا يفوتني أن أشير إلى أن أستاذي الجليل الدكتور أحمد الريسوني -فسح الله في مدته ونفعني به- لم يخف هو أيضا قلقه بخصوص تجرء بعض الباحثين المعاصرين على مقاصد الشريعة، من غير ممارسة للعلوم التي يقف بها الناظر على بساط الحق. وبعبارته : "أن بعض الكتاب المعاصرين قد اقتحموا هذا المجال بنوع من التسيب والفوضى العلمية، حيث تراهم يتكلمون عن مقاصد الشريعة، ويبنون عليها أحكامهم وآراءهم بمعزل عن مقتضيات النصوص الشرعية، بل وبمعزل عن أي ضابط علمي، حتى لكأن مقاصد الشريعة عندهم مجرد شعار لا لون له ولا طعم، ويمكن لكل واحد أن يلونه بأفكاره و أغراضه وأمانيه "[128].

فهذه مسألة لا بد من الإشارة إليها، قبل تفصيل الكلام في المباحث المذكورة.

127- المرجع السابق : 305-325-326

128- جريدة " الصحوة " العدد 38 ، رجب 1415 هـ / دجنبر 1994.

المبحث الأول

في بيان أن مقاصد الشريعة قبلة المجتهدين

يشترط الإمام الغزالي لقبول المصلحة؛ أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع[١٢٩]. وهذا يقتضي إحاطة المجتهد بمقاصد الشريعة، وإلا فمن أين له العلم بأن تلك المصلحة تجانس تصرفات الشرع وتلائم أغراضه ومقاصده؟

وقد بلغ من أهمية مقاصد الشريعة عند أبي حامد؛ أن جعلها قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق. وإلى هذا المعنى ترشد عبارته؛ فإنه قال: " **وإنما قبلة المجتهد مقاصد الشرع، فكيفما تقلب فهو يراعي مقصود الشــرع، فهو مستقبل للقبلة؛ كالذي أحاطت به جدران الكعبة** " [١٣٠].

ويمثل الغزالي لهذا بـــ " قول أبي بكر رضي الله عنه ومذهبه في التسوية بين المسلمين في العطاء من غير زيادة ولا نقصان، ولا تفضيل بزيادة علم ولا سابقة في الإسلام، وراجعه عمر رضي الله عنه في ذلك.

١٢٩- المستصفى: ١/٣١٠-٣١١

١٣٠- حقيقة القولين :١١٢

١٣١- حقيقة القولين :١١٢

فقال: إنما عملوا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ. ولما رجعت الخلافة إلى عمر كان يقسم على التفاوت "[١٣١].

وهذا الكلام من أدل دليل على الذهنية المقاصدية لدى حجة الإسلام، وهو من محاسن كلامه رحمه الله. وسأحاول أن أستنطقه لأستخرج منه بعض الحقائق:

إحداها: أن المراد بمقاصد الشريعة عند الغزالي؛ أصولها الخمسة التي اتفقت عليها كافة الملل، ومصالحها الكلية الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، ومصالحها العامة[١٣٢]. فمعنى هذا؛ أنه لا بد للمجتهد من الاعتصام بما ذكر من أصول الشريعة، والاحتكام إلى قواعدها الكلية، ومقاصدها العامة، ومراعاتها في أثناء مزاولة عملية الاجتهاد، وهذا اشتراط ضمني من حجة الإسلام، وإشارة ذكية إلى ضرورة معرفة المجتهد لمقاصد الشرع، وإلا فليت شعري كيف يسع المجتهد التوجه قبلة المقاصد؛ إذا لم يكن عالما بها؟!

الحقيقة الثانية: أن مراعاة المقاصد في الاجتهاد، تمكن المجتهد من تجنب الوقوع في الخطأ، ومن النجاة من المزالق والمتالف.

١٣٢- المستصفى :١/٢٨٦-٢٨٧

الحقيقة الثالثة: أن الالتفات إلى مقاصد الشرع، يجعل المجتهدين مهما اختلفت آراؤهم، وتباينت مذاهبهم وأفكارهم، مصيبين للحق، ما دامت قبلة الجميع هي مقاصد الشريعة، ويرشد إلى ذلك؛ الواقعة التي استدل بها الغزالي؛ وهي اختلاف الصحابيين الجليلين رضي الله عنهما في العطاء، فبينما ساوى أبو بكر بين المسلمين، فاضل بينهم عمر رضي الله عنهما.

الحقيقة الرابعة: أن الغزالي بهذا النص؛ يوكد مشروعية الاجتهاد داخل أحضان مقاصد الشريعة، وإلى هذا يرشد كلامه في كتابه "المستصفى" حيث تعرض لهذه المسألة بكيفية أشرح مما تقدم، وقد صرح في الكتاب المذكور بأن " المعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما، ولم يفده غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه، وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة؛ غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر، وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم، وتحريك دواعيهم للخير، فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات؛ يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعا من الأدلة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، وكذلك من مارس الوعظ صار مائلا إلى جنس ذلك الكلام، بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن

غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة، فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعا يناسبها، كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس"[١٣٣].

ويتضح من خلال هذا الكلام؛ أن سبب الاختلاف بين الخليفتين؛ راجع إلى تباين المكونات الشخصية والفكرية لكل منهما، ولا بأس بهذا الاختلاف؛ ما دام أن الأصل الذي يرجع إليه كل شيء في هذا الباب موجود؛ وهو الاجتهاد تحت لواء مقاصد الشريعة.

إن أبا حامد في احتجاجه بهذه الواقعة؛ ليوجه دعوة إلى كافة المجتهدين بغية الاقتداء بالصحابة رضي الله عنهم في توجههم إلى مقاصد الشريعة، والاجتهاد في ضوئها، والاحتكام إليها فيما يعرض لهم من الوقائع والمستجدات.

وقد صرح الغزالي بهذا تصريحا في كتاب الحلال والحرام من "الإحياء"؛ فبعد حكايته لما جرى بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في مسألة العطاء، قال ما نصه: "فليؤخذ هذا الجنس دستورا للخلافات التي يصوب فيها كل مجتهد"[١٣٤].

١٣٣- المستصفى : ٢/٣٦٥-٣٦٦

١٣٤- كتاب الحلال والحرام من الإحياء : ٢/١٩٣

وكأني بأبي حامد، في دعوته للاقتداء بالصحابيين الجليلين في مسألة الاجتهاد، قد آلمه ما شاهده في عصره من فشو الخلافات المذمومة، والتعصبات المذهبية البغيضة، والتي لا يمكن حسم أمرها إلا بأن يلقي المجتهدون إلى المقاصد زمام أمرهم، ويذعنوا إلى قواعدها وكلياتها إذعان المريض للطبيب، وبهذا فقط تكون مقاصد الشريعة حقا قبلة المجتهدين.

فإن سألنا سائل فقال: إن ما ادعيتموه من اشتراط الغزالي على المجتهد معرفة مقاصد الشرع، هو في مظنه الاحتمال، فهلا آزرتم كلامكم بأدلة أخرى تعضدون بها هذا الاحتمال، بحيث يرقى من حضيض الشك إلى يفاع الاستيقان ؟

فالجواب عنه أن يقال: ما أكثر الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها على صحة هذه الدعوى.

وحسبك من ذلك؛ ما صرح به الغزالي في كتاب أسرار الطهارة من "الإحياء"؛ من أن "العالم لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا اطلع على جميع معاني الشريعة، حتى لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا درجة واحدة؛ وهي درجة النبوة"[١٣٥].

١٣٥- كتاب أسرار الطهارة من الإحياء : ١/٢٠٠

وناهيك دلالة على ذلك أيضا؛ أنه أقر بضرورة استنباط العالم لأسرار أقواله صلى الله عليه وسلم، واكتناه حكم أفعاله، واعتبر هذا الأمر شرطا أساسيا لبلوغ مرتبة العالم، قال يقرر ذلك في كتاب العلم: "ثم إذا قلد- يقصد العالم - صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم في تلقي أقواله وأفعاله بالقبول، فينبغي أن يكون حريصا على فهم أسراره، فإن المقلد إنما يفعل لأن صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم فعله، وفعله لا بد وأن يكون لسر فيه، فينبغي أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال؛ فإنه إن اكتفى بحفظ ما يقال؛ كان وعاء للعلم، ولا يكون عالما، ولذلك كان يقال: فلان من أوعية العلم، فلا يسمى عالما إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار"[١٣٦].

وإذن؛ فإن العالم عند أبي حامد هو الذي يغوص على خفيات أسرار الشريعة ومعانيها، ويتشوف للوصول إلى أغوارها، ويضرب بعصا التأمل والتفكر، حتى تفجر له من حكمها ومقاصدها، فهذا وحده كفيل بأن يجعله وارثا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ويشهد لهذا أيضا؛ ما صرح به الغزالي في كتابه "المنخول" من "أن الشارع لم يؤهل لمنصب الفتوى إلا متبحرا في العلم، موصوفا بصفات، فلا مستند له إلا أن يكون من أهل النظر في مصالح الشريعة"[١٣٧].

١٣٦- كتاب العلم من الإحياء : ١٠٩/١

١٣٧- المنخول : ٣٤١

وأنت خبير بأن المصالح مرادفة للمقاصد عند أبي حامد.

وثم برهان آخر ساطع على ما نقول؛ أورده الغزالي في كتاب التوبة من "الإحياء" وعبارته :" ينبغي أن يكون العالم كالطبيب الحاذق، فيستدل أولا بالنبض والسحنة، ووجود الحركات على العلل الباطنة ويشتغل بعلاجها، فيستدل بقرائن الأحوال على خفايا الصفات، وليتعرض لما وقف عليه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال له واحد : أوصني يا رسول الله ولا تكثر علي، قال: **"لا تغضب"**. وقال له آخر: أوصني يا رسول الله، فقال عليه السلام :**"عليك باليأس مما في أيدي الناس فإن ذلك هو الغنى، وإياك والطمع فإنه الفقر الحاضر، وصل صلاة مودع، وإياك وما يعتذر منه"**[١٣٨].

فالذي يؤخد من هذا الكلام؛ أن المجتهد الذي نصب نفسه واعظا للخلق، يجب عليه أن يكون على معرفة تامة بمقاصد الأحكام، بحيث لو استفتي أفتى بما يناسب حال كل شخص. وأيضا فكما أن اختلاف الأخلاق يوجب اختلاف الظنون – كما تقدم عند الغزالي –، كذلك اختلاف الأخلاق يوجب اختلاف الفتاوى، فينصح كل مستفت بحسب حاله، وبحسب طبعه وسجيته.

١٣٨- كتاب التوبة من الإحياء : ٧١/٤، والحديث الأول أورده والثاني

ولا شك في أن هذا الأمر يتطلب فقها عاليا، ونظرا سديدا، ومثل هذا الفقه هو الحكمة المتعالية التي قال في شأنها الكتاب العزيز : "**يوتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا**"[١٣٩].

ويوافق الغزالي فيما حرره وقرره؛ بعض الشيوخ، منهم الهمام أبو إسحاق الشاطبي؛ فإنه اشترط على المجتهد أن يكون عالما "بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا"[١٤٠].

نموذج متهافت لاجتهادات بعض المعاصرين:

لقد أصبح من المسلم به لدى بعض أهل العصر، وجوب إضافة ضروريات أخر زائدة على المقاصد الضرورية الخمسة، بحجة أن العصر بات في حاجة شديدة إليها، وبالغوا في ذلك حتى قال أمثلهم طريقة: "عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءا من مقاصد شريعتنا؛ فإننا سنكون عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها، بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"[١٤١].

١٣٩- سورة البقرة : ٢٦٩

١٤٠- لموافقات:١٦٢/٤

١٤١- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر لمحمد عابد الجابري، ص:٧٢.

وقد ظهرت بعض البحوث تؤيد وجهة النظر هذه. ومن أمثلة الضروريات التي جادت بها قرائحهم، ويرون أن العصر في أمس الحاجة إليها: "الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وغيرهم، والحق في الشغل والخبز، والمسكن والملبس، والحق في التعبير والعلاج..."، ثم قال: "واللائحة طويلة من الحقوق التي تعد اليوم من ضروريات وجود الإنسان في المجتمع المعاصر"[١٤٢].

وهي مقالات خرجت مخرج العجلة من غير تمهل ولا روية، مع أن التوقف في الأمور إلى حد التبين واجب محتوم لا محيص لأحد عنه. وكيف يتوقفون وقد حكم عليهم في الأزل بقوله تعالى : "**وكان الإنسان عجولا**"[١٤٣]، وقوله سبحانه: "**خلق الإنسان من عجل**"[١٤٤]. وقد وصى الله تعالى صفيه ونبيه عليه وآله الصلاة والسلام بعدم الاستعجال فقال: "**ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه**"[١٤٥].

١٤٢- نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني : ٢/٣٠٠، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط

١٤٣- سورة الإسراء : ١١

١٤٤- سورة الأنبياء : ٣٧

١٤٥- سورة طه : ١١٤

وهذا؛ لأن الإقدام على الأشياء، والحكم على الأمور يكون بعد التبصرة، والتبصرة تحتاج إلى تأمل وتمهل.

ولولا أن المقام مقام بحث وإفادة لما تعرضت لها أصلا، فلا بد إذن من كشف الغطاء عن حقيقة ما ذكروه حتى يكون الناظر آمنا من الشبهات المشوشة.

فأقول وبالله التوفيق: أما ما ذكروه من إضافة الخبز والمسكن والملبس والعلاج ... إلى آخر ما حكوه، إلى الضروريات الخمس، فلم أجد له مسوغا؛ لأن هذه الأشياء؛ عند التحقيق؛ مندرجة ضمن الأصول الخمسة، فالنفس مثلا، محتاجة في بقائها من جانب الوجود إلى مطعم ومشرب وملبس ومسكن، ومن جانب العدم إلى درء المفسدات والمضار التي تلحقها كدفع الأمراض بالتداوي والعلاج ...

وأما الحق في حرية التعبير، فهذا أيضا يدمج في غمار الضروريات الخمس لوجهين:

أحدهما: أن الله تعالى قد خلق الإنسان حرا كريما، وإليه الإشارة بقوله: "**ولقد كرمنا بني آدم**" الآية[146]، فليس من الكرامة في شيء أن يسلب منه حقه في التعبير والصدع بالحق ... فهذا أيضا داخل في حفظ النفس.

146- سورة الإسراء : ٧٠

والثاني: أن في إقرار حق التعبير، تمكين للإنسان من دفع ما يسقط أبهة دينه، أو يفوت نفسه، أو ينتهك حرمته، أو يعطل عقله، أو يضيع ماله.

وبهذا يظهر لك أنهم قد أخطأوا حين ظنوا بأن هذا الذي اقترحوه خارج عن المقاصد الخمسة ومستقل عنها. فهي من الوسائل التي تتحفظ بها الضرورات الخمس، لا أنها ضروريات برأسها.

خيال وتنبيه :

اجترأ أحد الباحثين، وجازف فيما نسبه لأبي حامد من أنه لم يزل يمد باب الاجتهاد بأسباب الانسداد، وأن تجويزه الاجتهاد في الظنيات ليس سوى اجتهاد هامشي يزكي انسداد الاجتهاد[١٤٧].

والجواب عن هذا الخيال بأمور :

أحدها: أن ما كان سببا للوصول إلى الحق سبحانه، والنزول في جواره، ومطية للفوز برضوانه، والنجاة في الآخرة... كيف يوصف بأنه هامشي؟

الثاني: أن أبا حامد لم يغلق باب الاجتهاد، بل على العكس من ذلك؛ فإنه لم يزل يدعو إليه في تصانيفه، ويحظ عليه في تواليفه.

١٤٧- صاحب هذا الكلام هو بنسالم حميش، أورده في مقال له بعنوان :" الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع "، منشور ضمن ندوة أعمال أبي حامد الغزالي : ٣٣-٥١

ومن الأمثلة الواضحة التي تدل على نزوعه نحو الاجتهاد – وهو مثال ينسجم مع موضوع هذا البحث – ما حكاه الإمام السيوطي في كتابه " الرد على من أخلد إلى الأرض "؛ فإنه قال : " نص الشافعي رضي الله عنه، والأصحاب بأسرهم على أنه يشترط في القاضي أن يكون مجتهدا ... وبالغ الغزالي في " الوسيط " فقال : إذا عدم المطلق جاز تولية المقلد القضاء، وكذا إذا ولاه ذو شوكة، نفذ قضاؤه للضرورة، كي لا تتعطل مصالح الخلق؛ فإنه ينفذ قضاء أهل البغي للحاجة، فالمقلد أولى. قال : نعم يعصي السلطان بتفويضه إليه، ولكن بعد أن ولاه فلا بد من تنفيذ أحكامه للضرورة.

وقال ابن شداد، وابن الصلاح، وابن أبي الدم: "ما قاله الغزالي لا نعلم أحدا نقله، قال ابن أبي الدم: مع تصفحي شروح المذهب والمصنفات فيه"[١٤٨].

فهذا المثال؛ يبرهن لك على فزع أبي حامد إلى الاجتهاد، وهو اجتهاد يستند إلى قاعدة قطعية من قواعد مقاصد الشريعة؛ وهي أن الأحكام الإلهية مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد.

١٤٨- الرد على من أخلد إلى الأرض : ٥٢ – ٥٦

كما يبرهن لك على أن أبا حامد قد حاز رتبة الاستقلال، فخالف حتى إمامه الشافعي.

علاوة على هذا؛ فإنه يدلك على أن الإمام الغزالي، كان يجتهد فيما هو مهم وضروري؛ إذ القضاء ليس بأمر ظني، بل هو من المهمات العظيمة التي إذا انحلت أفضت إلى ضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والأموال...

الأمر الثالث: النصوص التي أوردتها؛ ففيها من الدلالة على أن الغزالي كان مجتهدا، وأنه كان يدعو إلى الاجتهاد، ما لا يتيسر لجاحد ولا لمكابر أن يقدح فيها بقادح، أو يعارضها بشبهة.

المبحث الثاني
في بيان كيفية إثبات المقاصد

لا بد قبل الشروع في بيان المقصود؛ من التنبيه على أن هذه المسألة ترتبط بموضوع الاجتهاد وتلتصق به أشد الالتصاق. وبيان ذلك؛ أنني ذكرت في المبحث السابق؛ أن أبا حامد يجعل من مقاصد الشريعة قبلة للمجتهدين، وهذا يتطلب شرطين اثنين:

أحدهما: معرفة المجتهد مقاصد الشريعة، من حيث أصولها وقواعدها وكلياتها. وقد كشفت عن ذلك بما يكفي.

والثاني: معرفة الطرق أو المسالك الدالة على مقاصد الشريعة. وهذا الشرط كالخادم للأول، فهو من لوازمه ولواحقه، بل إن معرفة الشرط الأول تنبني على معرفة الشرط الثاني، وسيكون كلامي عليه وجيزا، لكن من غير إخلال بالمقصود.

فالمسالك التي منها تعرف مقاصد الشرع عند أبي حامد هي :

المسلك الأول : النص من جهة الكتاب والسنة والإجماع

وعنه العبارة بقول الغزالي في "المستصفى": "مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع"[149]. فيدخل في هذا ما نص عليه الشارع إما تصريحا أو تنبيها[150]، ويدخل فيه أيضا ما كان ملائما لمقاصد الشرع ولم تعارضه أصول الكتاب والسنة والإجماع [151]، ويدخل فيه كذلك ما أحبه الله تعالى، كفعل الطاعات والتخلق بمكارم الأخلاق، ويجمع ذلك الشكر، أو ما كرهه وهو الكفر.

وبخصوص هذه العبارة الدنيا، فقد أورد الغزالي في "إحيائه" كلاما جيدا، يحسن الإحاطة به لما فيه من الفوائد، قال رحمه الله: "اعلم أن فعل الشكر وترك الكفر لا يتم إلا بمعرفة ما يحبه الله تعالى عما يكرهه؛ إذ معنى الشكر استعمال نعمه تعالى في محابه، ومعنى الكفر نقيض ذلك، إما بترك الاستعمال، أو باستعمالها في مكارهه".

ولتمييز ما يحبه الله تعالى مما يكرهه مدركان :

أحدهما : السمع، ومستنده الآيات والأخبار.

والثاني : بصيرة القلب؛ وهو النظر بعين الاعتبار. وهذا الأخير عسير، وهو لأجل ذلك عزيز، فلذلك أرسل الله تعالى الرسل، وسهل بهم الطريق على الخلق، ومعرفة ذلك تنبني على معرفة جميع أحكام الشرع في

١٤٩- المستصفى : ١/٣١٠

١٥٠- شفاء الغليل : ٢٣ وما بعدها

١٥١- المستصفى : ١/٣١٠

أفعال العباد، فمن لم يطلع على أحكام الشرع في جميع أفعاله لم يمكنه القيام بحق الشكر أصلا.

وأما الثاني؛ وهو النظر بعين الاعتبار؛ فهو إدراك حكمة الله تعالى في كل موجود خلقه؛ إذ ما خلق شيئا في العالم إلا وفيه حكمة؛ وتحت الحكمة مقصود، وذلك المقصود هو المحبوب، وتلك الحكمة منقسمة إلى جلية وخفية "[152].

ويؤخذ من هذا الكلام أمور :

منها: أن المكلف لن يتمكن من حفظ مقاصد الشارع، ما لم يعرف هذه المقاصد، ولن يعرف هذه المقاصد ما لم يعرف الجهات التي منها تطلب.

ومنها: أن فيه توكيدا على أن المقاصد تعرف بالنص من جهة الشارع، وكما يلاحظ فإن أبا حامد يعبر عن هذه المقاصد المطلوبة شرعا بالمحبوبات، وهي لعمري كذلك؛ فكل أمر يأمر الله تعالى به عباده فهو محبوب عنده، فيكون مقصودا بالفعل، وعليه وقع الطلب على العباد، وكل شيء ينهى عنه، فهو مكروه عنده، فيكون غير مقصود ولا مطلوب.

١٥٢- كتاب الصبر والشكر من الإحياء : ١١٩/٤

ومنها: أن فيه كيفية من كيفيات إثبات المقاصد وهو النظر بعين الاعتبار، وهو **المسلك الثاني**، فكأن الفارق بين ما يعرف عن طريق الآيات والأخبار، وما يعرف بالنظر والاعتبار؛ أن الأول تأتي فيه المقاصد الشرعية مصرحا بها ابتداء. وأما الثاني فيحتاج إلى البحث عن علل أفعاله تعالى وأوامره ونواهيه، ولا شك في أن هذا المسلك لا يؤهل له إلا ذو منصب، ومن هاهنا عسره وعزازته.

المسلك الثالث : مسلك الصحابة

وتعرف مقاصد الشرع أيضا من جهة الصحابة رضي الله عنهم ورضوا عنه؛ لأنهم كما يقول أبو حامد: "أولى بفهم مقاصد الشرع منا"[١٥٣]. ويرجع ذلك إلى مجموعة من الأسباب :

منها: ما ذكره في كتاب العلم من أنهم شاهدوا الوحي والتنزيل، وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وما تم إدراكه بالقرائن قد تعجز العبارات عن الإحاطة به [١٥٤].

وقد صرح الغزالي بهذا المعنى أيضا في كتابه "إلجام العوام"؛ فإنه قال:"أعرف الناس بمعاني كلامه، -يعني كلام النبي عليه السلام- وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسراره، الذين شاهدوا الوحي والتنزيل،

١٥٣- المستصفى : ٢/٤٠٠

١٥٤- كتاب العلم من الإحياء : ١/٢٦

وعاصروه، وصاحبوه، بل لازموه آناء الليل والنهار، متشمرين لفهم معاني كلامه، وتلقيه بالقبول للعمل به أولا، وللنقل إلى من بعدهم ثانيا .."[155].

ومن الأسباب أيضا؛ أن تعويلهم على المعاني والمقاصد ليس من تلقاء أنفسهم؛ بل " فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه، ومخارجه ومباعثه؛ أنه عليه السلام كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام المتقاضية لها من وجوه المصالح "[156].

المسلك الرابع : ملاحظة عادة الشرع المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها.وهذا المسلك؛ إنما هو ضرب من ضروب الاستقراء[157].

مثاله: تواضع الرجل لغيره؛ فإما أن يكون تواضعه له مبعثه التبرك بتقواه، وإما أن يقصد ما في يده من متاع الدنيا. والطريق الذي يترجح به أحد الاحتمالين؛ هو ملاحظة عادة المتواضع؛ " فإن عرف بالتكدي والسؤال وجمع المال، فبهذا الطريق ظهر سبب تواضعه ذلك، وإن عرف من دأبه الزهد في الدنيا والإعراض عنها، والترفع عن التضمخ برذيلة

١٥٥- إلجام العوام عن علم الكلام : ٩٣

١٥٦- شفاء الغليل : ١٩٠

١٥٧- الكثير من عبارات الغزالي داخلة في الاستقراء. وإن لم تعبر بلفظه. ومنها هذا المسلك، فهو مندرج ضمن طريق الاستقراء. وأيضا فإن ما قاله في شأن الصحابة في المسلك الثالث. يومئ إلى نزوعهم نحو الاستقراء وتعرف المقاصد الشارع بواسطته.

السؤال، وهو مع ذلك ملازم سمت التقوى والسداد، ظهر أنه تواضع لتقواه، لا لغناه ودنياه "[158].

فبمثل هذا الطريق؛ تعقل معاني الشرع، وتدرك مقاصده، وقد أكد الغزالي هذا في " المستصفى " حيث قال ما نصه :" والمألوف من عادة الشرع؛ هو الذي يعرف مقاصد الشرع "[159].

المسلك الخامس: مسلك المناسبة

لقد سبق أن رأينا أن الغزالي تعرض للمقاصد في سياق كلامه على مسلك المناسبة، وقرر هنالك أن المناسبة علم على مقاصد الشرع[160].

ومن الأمثلة التطبيقية التي أوردها الغزالي في كتابه "شفاء الغليل"؛ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **"لا يقضي القاضي وهو غضبان"**.

فإما أن يكون سبب التحريم هو مجرد الغضب، وإما أن تكون علة التحريم ما يتضمنه الغضب من الأقوال المشوشة للفكر التي لا ينفك

١٥٨- شفاء الغليل : ١٩١

١٥٩- المستصفى : ٣٢٠/٢

١٦٠- شفاء الغليل : ١٥٩ وما بعدها

عنها الإنسان؛ من اختباط العقل، وما يعتريه من الدهشة عن استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب[١٦١].

فما هو إذن؛ مقصود الشارع: الغضب، أو ما يتضمنه الغضب؟ وأيهما أولى بالتقديم؟

لمعرفة ذلك يتعين اللجوء إلى المناسبة؛ وفي هذا يقول أبو حامد: "ومن الطرق المسلطة على هذا النوع من التصرف طلب المناسبة؛ إذ يقال: الغضب لا يخلو إما أن يناط به تحريم القضاء به بعينه، أو يناط بما يتضمنه من دهشة وضعف نظر، وتعليله بعينه تحكم محض لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمنه مناسب لتصرفات الشرع ورعاية مصالح الخلق، فكانت الإضافة إلى ما يتضمنه أولى"[١٦٢].

المسلك السادس : النهي عن الفعل لا لعينه ولكن لمنعه من تمام الواجب

هذا أيضا من المسالك التي يجعلها الغزالي علما على مقاصد الشارع، وهذا المسلك يتطلب نظرا فقهيا سديدا، ودراية بمآخذ الشريعة ومصالحها، وبعبارة أخرى؛ يستدعي عالما بمقاصد الشريعة.

١٦١- شفاء الغليل : ٦١، والحديث أخرجه

١٦٢- شفاء الغليل : ٦٦

ومن أمثلته قوله تعالى :"**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**"[١٦٣].

يرى الغزالي أن هذه الآية نزلت وسيقت لمقصد؛ وهو بيان أمر الجمعة، وأن النهي عن البيع لعينه ليس بمقصود، وإنما حرم لكونه مانعا من المقصود وهو السعي، فلم يقتض ذلك فسادا. قال يؤكد ذلك ويقرره: "وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع – لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام – يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصودا به. وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقا بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعا للسعي الواجب"[١٦٤].

المسلك السابع : اللغة العربية والنحو

فإنهما آلة وسيلة لعلم كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم[١٦٥]. وقد أورد الغزالي بمناسبة كلامه على شروط المجتهد في

١٦٣- سورة الجمعة : ٩

١٦٤- شفاء الغليل : ٥٠-٥١

١٦٥- كتاب العلم من الإحياء : ٢٧/١

"المستصفى" اللغة والنحو ضمن الشروط التي ينبغي توفرها في المجتهد. ولا يشترط الغزالي الكمال فيهما، بل يكفي "القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"[١٦٦].

فهذه بعض المسالك والطرق، يمكن الاستناد إليها في معرفة مقاصد الشارع.

وفي ضوء هذه المسالك المستخرجة من فكر أبي حامد يقدم المجتهد على مزاولة عملية الاجتهاد على بصيرة وبينة من أمره؛ لأن أسباب التوجه إلى قبلة مقاصد الشريعة تكون متوفرة، وليكن حريصا على التخلق بأخلاق الصحابة رضي الله عنهم ، فلا يضره أن يخالفه غيره، أو يحقد عليه، ويناصب له الضغن والعداء بسبب خلافه له، وليعمل على مراعاة علل الشريعة، واكتناه حكمها ومصالحها، وإظهار فوائدها، واستجلاء محاسنها، وكل ذلك مما قصدته الشريعة المحمدية، وليضع نصب عينيه في أثناء اجتهاده وجهاده القاعدة التي بني عليها أمر هذه الشريعة الحنيفية السمحة، وهي جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل معا، وبهذا يكون حقا ملتفتا جهة مقاصد الشريعة وموليا وجهه شطرها، ويستحق لقب وارث النبي صلى الله عليه وسلم، الذي أرسله ربه " رحمة للعالمين، ليجمع لهم بيمن بعثته مصالح الدنيا والدين صلى الله عليه وسلم "[١٦٧].

١٦٦- المستصفى : ٣٥٢/٢

١٦٧- كتاب إسرار الطهارة من الإحياء : ٢١٠/١

فائدة :

لعله من المفيد أن أشير في هذا المقام؛ إلى أن أبا حامد لم يكتف ببيان ما هو مشروع من الطرق والمسالك والجهات التي منها تعرف مقاصد الشرع؛ بل كشف أيضا عن بعض المسالك التي ذمها الشرع، فينبغي اجتنابها؛ مثل ما يفعله الباطنية؛ فإنهم يؤولون ألفاظ الشرع تأويلا مبدلا للثقة بالألفاظ، وقاطعا طريق الاستفادة والفهم من القرآن والسنة بالكلية. وفي تقرير مذهبهم، وبيان حقيقة غرضهم يقول الغزالي : " هو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة ... فهذا أيضا حرام وضرره عظيم؛ فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد بها أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة؛ بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم.."[١٦٨].

١٦٨- كتاب العلم من الإحياء : ٥٣/١

ولقد حكى أبو حامد مذهب الباطنية في كتابه "المستظهري" جملة وتفصيلا، وأطال في مناقشتهم. ثم خلص في أثر ذلك إلى أن الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق منه، وتعرف معاني الشرع من لدنه، هو النبي صلى الله عليه وسلم[١٦٩].

---

[١٦٩]) المستظهري (فضائح الباطنية) : ٧٥

المبحث الثالث

في بيان مفهوم الغزالي للمصلحة، وذكر شيء من اجتهاداته المصلحية

أولا: مفهوم الغزالي للمصلحة

تعرض الإمام الغزالي لتعريف المصلحة – في بادىء الأمر – في كتابه « شفاء الغليل » في معرض كلامه على المناسبة، وهي مسلك من مسالك التعليل القائم على الاستنباط، حيث قال ما نصه : «المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها. وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى أمر مقصود.

أما المقصود، فينقسم : إلى ديني، وإلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة»[١٧٠].

هذا ما قاله أبو حامد في « شفاء الغليل ».

وأرى أن هذا التعريف ليس يكمل ويتضح إلا بما ورد في « المستصفى »، حيث يبرز التصور النهائي لمفهوم المصلحة عند الغزالي، قال رحمه الله في هذا الكتاب ما لفظه: « أما المصلحة، فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة

١٧٠- شفاء الغليل : ١٥٩

ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات »[١٧١].

يثير كلام أبي حامد سواء في « شفاء الغليل » أو في « المستصفى» بضع ملاحظات :

أولاها: أن المصلحة الشرعية –عنده – ما كان مفضيا إلى تحقيق مقصود الشرع، لا ما يحقق مقاصد الخلق.

ولا شك في أن هذا الكلام مجمل، ويحتاج إلى شرح وبيان. وهذا ما أنا فاعله – إن شاء الله – في معرض كلامي على الملاحظة السابعة التي أعتبرها أهم الملاحظات وأبرزها.

الملاحظة الثانية: التي يمكن استنباطها من كلام أبي حامد، أن درء المفسدة يعتبر مصلحة. وإلى هذا المعنى يشير كلامه في « شفاء الغليل»: «والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة»[١٧٢].

١٧١- المستصفى :١/٢٨٦-٢٨٧

١٧٢- شفاء الغليل : ١٥٩

وإلى هذا المعنى أيضا؛ ترشد عبارته في « المستصفى» : « وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة »[173].

الملاحظة الثالثة: أن المصالح المناسبة المعتبرة هي التي ترجع إلى رعاية المقاصد الدينية والدنيوية، وإلا لم تعتبر، وعلى هذا المعنى ينزل قول الغزالي في «شفاء الغليل» : «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو المناسب»[174].

الملاحظة الرابعة: أن المقاصد سواء كانت دينية أو دنيوية؛ فإنها محفوظة عن المفسدات من بين يديها ومن خلفها. وبصيغة أخرى؛ فالحفظ لها يكون من جانبي الوجود والعدم. وهذه القاعدة ظاهرة في كلام الغزالي؛ فإنه صرح في «شفاء الغليل» بأن المقاصد تنقسم إلى تحصيل وإبقاء، وأن التحصيل عبارة عن جلب المنفعة، وأن الإبقاء عبارة عن دفع المضرة[175].

١٧٣- المستصفى : ١/ ٢٨٧

١٧٤- شفاء الغليل : ١٥٩

١٧٥- شفاء الغليل : ١٥٩

الملاحظة الخامسة: من دقق النظر في عبارة « شفاء الغليل» وفي عبارة "المستصفى"، يجد أن أبا حامد تارة يعبر بالمنفعة والمضرة، وتارة يستعمل عبارة المصلحة والمفسدة.

وأهمية هذه الملاحظة تتجلى – مثلا – في أن المنفعة والمصلحة : هل هما شيء واحد؟ وهل يتواردان على معنى واحد؟

فظاهر كلام الغزالي يشير إلى ذلك، وإن كان كلام غيره يتجه إلى التفريق بين اللفظين[١٧٦].

الملاحظة السادسة: التي يمكن استخلاصها من عبارة « المستصفى» بصفة خاصة؛ أن الغزالي لم يعرف إلا المصلحة الواقعة في رتبة الضرورات.

وهذا الأمر قد جعل بعض الباحثين المحدثين يواخذ الغزالي على إهماله في التعريف المذكور– كما يظن– لقسمين من المصالح وهما : الحاجيات والتحسينيات[١٧٧].

١٧٦– كالإمام الفخر الرازي، انظر كتابه: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: ٥٣

١٧٧– من هؤلاء الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه : « عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية »: ٣٠-٣١

فكيف جاز للغزالي وهو يعرف المصلحة؛ أن يقتصر على ما يقع في المرتبة القصوى من المصالح وهي الضرورات؟! علما بأنه يقسم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها – كما سيأتي – إلى ضرورات وحاجات وتحسينات! [178].

والحق؛ أنني لم أجد عند أبي حامد تعليلا صريحا يسوغ ما ذهب إليه. غير أني أعود فأقول: إن لحجة الإسلام –رحمه الله– في كلامه وتعبيراته دقائق ينبغي الوقوف عندها طويلا، وتأملها كثيرا.

فيكفي أن يورد الغزالي لفظ «المحافظة» ليدخل في الحفظ الأقسام الثلاثة، ويعضد هذا عبارته الأخيرة في نص «المستصفى» : «فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»، والحاجات والتحسينات مما تتحفظ به الضرورات. فكأنهما في حكم الوسائل لتلك الأصول الخمسة.

ومن هنا؛ لا يمكن الحديث عن إهمال أو إغفال لمصالح ، يعترف الغزالي بأنها مقصودة للشارع الحكيم.

١٧٨- المستصفى : ١/ ٢٨٦

هذا وجه، وهناك وجه ثان؛ وهو أن أبا حامد قد أورد هذا الكلام في نظريته عن الاستصلاح[١٧٩]، وهو أصل موهوم عنده، فرام ضبطه وتقنينه، وهذا الأمر تطلب منه التشدد في تعريف المصلحة، فارتقى به إلى المرتبة القصوى من المصالح.

الملاحظة السابعة: قد يبدو لأول وهلة، ودون استفراغ الطاقة في التفكير؛ أن تعريف الغزالي للمصلحة – في حقيقة أمره – ليس منصبا على ماهيتها، وإنما هو ضابط لها، وهذا الضابط هو ضرورة محافظة المصلحة على مقاصد الشرع الخمسة، وما يضمن حفظ هذه الأصول من المقاصد والمصالح.

والدليل على ذلك؛ أن الإمام الغزالي، بعدما فسر المصلحة من حيث وضعها؛ بأنها جلب منفعة أو دفع مضرة، قال محترزا : «ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة، مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم...»[١٨٠].

١٧٩- المستصفى : ١/ ٢٨٤ فما بعدها

١٨٠- المستصفى : ١/ ٢٨٦ – ٢٨٧

فالمصلحة المقبولة والمعتد بها -عند أبي حامد- هي التي تكون مقصودة للشرع، وملائمة لأغراضه ومقاصده، وإنما احتاط الغزالي واحترز؛ لإمكان أن يقصد الخلق مصالح هي في حقيقتها وأصلها مناقضة لقصد الشارع، وربما أتت على أحكامه بالإبطال والتعطيل.

وقد سبق للغزالي أن نبه على هذا الضابط في «شفاء الغليل»، حيث قال ما نصه: «وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى أمر مقصود»[١٨١].

فالمصلحة مجملة، ويعتريها الغموض والإبهام، وهي جائلة بين ما يقصده الشارع، وبين ما يقصده الخلق. والغزالي يوكد أن المصلحة المطلوبة شرعا، هي التي ترجع إلى أمر مقصود؛ إذ ليس كل ما يطلبه الخلق يكون مقصودا للشارع.

ثانيا: في ذكر شيء من اجتهادات الغزالي المصلحية

للإمام الغزالي اجتهادات كثيرة؛ تدل على ميله للمصالح ورعايته لها. وفي ما يلي أمثلة تصدق ذلك وتوكده:

١٨١- شفاء الغليل : ١٥٩

فمن الأمثلة التي تظهر بأسباب نادرة في حق آحاد الأشخاص؛ ما صرح به حجة الإسلام في كتابه "الوجيز في الفقه" حيث قال ما لفظه : "وأمـــا المجنونة فيزوجها – وليها– بمجرد المصلحة، صغيرة كانت أو كبيرة"[١٨٢].

ومن هذا الباب أيضا؛ ما أورده في كتابه "سر العالمين" حيث قال في سياق حديثه عن مقاصد الملك، وما يجب على الملك فعله ما نصه: "وليكن لك محتسب يحتسب عليك وعلى من في دارك من المسلمين، ثم ينظر في مشارع البلد ومصالحه والأسعار، وإن كان قد نهي عن التسعير، لكنه ليس به بأس فقد فسدت الناس وقلت الأمانات"[١٨٣].

ومن هذا القبيل ما قرره في كتاب الحلال والحرام من "الإحياء" من أن المال إذا فقد مالكه، فإن الواجب على السلطان أن يتصرف فيه بحكم المصلحة، ثم قال: "وجهات المصلحة تختلف، فإن السلطان تارة يرى أن المصلحة أن يبني بذلك المال قنطرة، وتارة أن يصرفه إلى جند الإسلام، وتارة إلى الفقراء، ويدور مع المصلحة كيفما دارت، وكذلك الفتوى في مثل هذا تدور على المصلحة"[١٨٤].

١٨٢– الوجيز في الفقه للغزالي : ٦/٢

١٨٣– سر العالمين وكشف ما في الدارين: ٢٩

١٨٤– إحياء علوم الدين : ١٥٣/٢–١٥٤

ودونك من الأمثلة ما صرح به الإمام بدر الدين في كتابه "البحر المحيط"، فبعدما نص على أن المصالح المرسلة ليست من اختصاص المالكية، بل هي في جميع المذاهب، قال : "قال الغزالي: قد جعل الشافعي استيلاد الأب جارية الإبن سعيا لنقل الملك من غير ورود نص فيه، ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك، والقدر المصلحي فيه استحقاق الإعفاف على ولده، وقد مست حاجته إليه فينقل ملكه إليه. (قال) وهذا كأنه اتباع مصلحة مرسلة، وكذا قال في الغاصب تكثر تصرفاته في المال المغصوب أن لمالكه إجازة تصرفاته؛ إذ يعتبر اتباع مصلحة. وكذا قال في العاملين مع أن الملك شرط لصحة العقد والإجازة عند بطلانه من الفضولي. ولكن إذا كثرت التصرفات وظهر العسر اقتضت المصلحة ذلك"[١٨٥].

وحسبك من الأمثلة؛ ما أورده المدقق الشاطبي في كتابه " الاعتصام "، في معرض ذكره لأمثلة المصالح المرسلة. فبعدما نقل في المثال العاشر كلام الغزالي الذي أجاز فيه بيعة المفضول مع وجود الأفضل، قال ما نصه : " هذا ما قاله – أي الغزالي – وهو متجه بحسب النظر المصلحي، وهو ملائم لتصرفات الشرع، وإن لم يعضده نص على التعيين. وما قرره هو أصل مذهب مالك.."[١٨٦].

١٨٥- البحر المحيط للزركشي :٥/٢١٥-٢١٦

١٨٦- الاعتصام للشاطبي : ٢/٣٦٢-٣٦٣

وأقتصر على هذا القدر من الاستدلال والتمثيل، ففيهما الكفاية لصاحب الهداية.

فائدتان عارضتان :

الأولى : من المسائل التي ورد بها كتاب " شفاء الغليل "؛ أن الإمام الشافعي يتردد في الحكم بالمصالح المرسلة[187]. فماذا يعني الغزالي بالتردد؟ وهل صحيح أن الشافعي يتردد في تعليق الأحـــكام بالمصالح المرسلة ؟

أ – أما الجواب عن السؤال الأول؛ فيوضحه قول حجة الإسلام في كتابه " المنخول "؛ فإنه قال : " وللشافعي رضي الله عنه مسلكان: يحصر في أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معين، ويرد كل استدلال مرسل. وفي المسلك الثاني : يصحح الاستدلال المرسل ، ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في مسائل"[188].

ب– وأما الجواب عن السؤال الثاني؛ فالذي يترجح عندي، أن الإمام الشافعي يحكم بالمصالح المرسلة بشرط ملاءمتها لقواعد الشريعة ومقاصدها. أما إذا كانت غريبة عن أصول الشرع، فهذا لا يقول به إلا من سفه نفسه.

١٨٧– شفاء الغليل : ١٨٨

١٨٨– المنخول : ٣٥٤

وفي الواقع؛ فإن هذا ليس موقف الشافعي وحده، بل هو موقف العلماء كافة وفي مقدمتهم الإمام مالك.

وعلى هذا المعنى ينزل قول البغدادي في"جنة الناظر" فإنه قال : " لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح، فإن مالكا يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة، كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة. قال : وما حكاه أصحاب الشافعي عنه لا يعدو هذه المقالة "[189].

وحكى ابن برهان في "الوجيز" عن الإمام الشافعي أنه يجيز بناء الأحكام على المصالح، إن كانت تلك المصالح ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، وإلا فلا[190].

ومما يكشف عن هذه الحقيقة أيضا؛ فترى سافرة لا نقاب عليها، وبادية لا حجاب دونها؛ أن الغزالي بعدما عرض لمثال المرأة التي أذنت لوليين في تزويجها، فزوجها كل واحد منهما من إنسان، واستبهم السابق واللاحق، مع العلم بجريان العقدين على التعاقب، وانحسم طريق الكشف

١٨٩- البحر المحيط للزركشي : ٧٧/٦

١٩٠- البحر المحيط للزركشي : ٧٧/٦

والتذكر ... قال في أثر ذلك: "وقد اختلف فيها قول الشافعي، وهو دليل ميله إلى المصالح ورعايتها"[١٩١].

ومما يكشف عن ذلك أيضا؛ ما قرره أبو حامد بمناسبة مثال المرأة المفقود زوجها، هل تسلط على النكاح مع طول غيبة الزوج أم لا ؟ – وهو من أمثلة المصالح التي لا يشهد لها من الشرع حكم ينطبق عليها – فقال الغزالي : " قلنا: اختلفت العلماء في هذه المسألة؛ فالذي رآه عمر – رضي الله عنه – أنها تنكح إذا طالت المدة، واندرست الأخبار، وظهرت آثار الوفاة، وإليه ذهب الشافعي في القديم، ونص في الجديد على أن لا طريق لها إلا الاصطبار والانتظار، إلى أن يتحقق الحال بظهور نبئه، أو بانقضاء مدة يقطع فيها بتصرم عمر الزوج. وليس هذا من الشافعي امتناعا عن اتباع المصالح، وإنما هو رأي رآه في عين هذه المصلحة. من حيث إن في تسليطها على التزويج خطرا عظيما ..." إلى قوله:" والضرر في تربص أيم وتعزبها أهون – وذلك معتاد شرعا وعرفا – من الضرر في تسليم زوجة منكوحة إلى واطيء"[١٩٢].

وغير خاف القاعدة الأصولية المقاصدية التي بنى عليها الإمام الشافعي كلامه هذا؛ وهي أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

١٩١– شفاء الغليل : ٣٦٣

١٩٢– شفاء الغليل : ٢٦١–٢٦٢

وبالجملة؛ فإن الخلاف بين الشافعية وغيرهم؛ ليس في مراعاة المصالح، وإنما " في تعين الطريق في رعاية المصلحة، مع الاتفاق على مراعاة المصلحة "[193].

وإذا ثبت أن الإمام الشافعي يميل إلى رعاية المصالح ويتبعها، وأن سائر الأصوليين من أتباع مذهبه على مزاجه ومنهاجه، وفي مقدمتهم حجة الإسلام، لم يبق لقول القاضي ابن العربي : - وغيره - في "أحكامه" مجال ولا مساغ؛ ذلك أنه صرح في كتابه "أحكام القرآن" بأن الشافعية "لا يلتفتون إلى المصالح ولا يعتبرون المقاصد"[194].

الفائدة الثانية: من رام أن يفهم الغزالي ويحيط بفكره، ينبغي أن لا ينسى ظروف عصره التي أثرت بطريقة أو بأخرى في فكره واجتهاداته وفتاويه؛ ذلك أن الكثير من الأحكام، كان حجة الإسلام يصدرها بناء على طبيعة العصر وسجيته. ولعل أبرز مثال يوضح ذلك؛ مثال توظيف الخراج على الأغنياء، وهل ذلك مشروع أم لا ؟

قال الغزالي: "توظيف الخراج في عصرنا هذا، وفي كل عصر هذا مزاجه ومنهاجه، ظلم محض لا رخصة فيه؛ فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم، ووزعت على الكافة، لكفاهم برهة من الدهر، وقدرا صالحا من

١٩٣- شفاء الغليل : ٢٥٥

١٩٤- أحكام القرآن :١/٦٢٣

الوقت، وقد تشحوا بتنعمهم وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة، فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لإمدادهم وإرفاقهم، وكافة أغنياء الدهر، فقراء بالإضافة إليهم"[١٩٥].

وإذا كان في هذا الكلام دليل على أن الغزالي كان يشمر عن ساق الاجتهاد، ويطير إليه بأجنحة الجد؛ ففيه في الآن نفسه رد على الذين يلمزونه بأنه أغلق باب الاجتهاد.

خيال وتنبيه:

من التهم الشائعة التي يلصقها بعض أهل العصر بأبي حامد؛ أنه حارب العقل وهاجم العلوم العقلية، من هؤلاء الدكتور حمادي العبيدي، فإنه قال في كتابه "ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية" ما نصه: "وأرجع بعضهم أسباب ذلك – يعني عدم انتشار أفكار ابن رشد بين المسلمين – إلى انتشار آراء الغزالي ضد الفلسفة والعلوم العقلية، فقد هاجم الفلاسفة ومذاهبهم، وأنكر السببية، فأنكر دعامة العلم التجريبي، وانتصر عندنا كتابه " تهافت الفلاسفة" على كتاب ابن رشد " تهافت التهافت " الذي ألفه في الرد عليه، وكانت نتيجة ذلك أن خسرنا نهضة تقوم على العلم التجريبي الآخذ بالسببية، فشاعت بيننا البدع، والخرافة والوهم، وتركنا القوانين والنواميس التي دعانا القرآن الكريم إلى النظر فيها، واستخلاصها من الكون، وعشنا نخوض في

١٩٥- شفاء الغليل : ٢٣٥ – ٢٣٦

خوارق العادات وكرامات الأولياء، ذلك أن الغزالي حارب العقل، وسد على المسلمين منافذه..."[196].

هذا ما قاله! وهو غلط منه؛ فإن الإمام الغزالي رحمه الله لم يحارب العقل أبدا، وكيف يحاربه وهو يقر بأنه ملاك أمور الدنيا والدين، وحامل الأمانة، ومحل الخطاب والتكليف[197]، صحيح أن الغزالي وقف في صلابة وإصرار بإزاء العقل في بعض تآليفه، ولكن الذي دعاه إلى ذلك أسباب ليس هذا موضع بسطها، وعدم تنبه الدكتور حمادي العبيدي لتلك الأسباب، وهو الذي جعله يقول ذلك الكلام الفج في أبي حامد.

ومن غريب الأمر، أن هذا الباحث؛ إنما يستند فيما قاله، إلى ما أورده حسن حنفي في أحد بحوثه[198]، وكان حقه أن ينظر بنفسه في تصانيف أبي حامد، ويتفهم ما ورد فيها، بدلا من أن يعتمد على ما قاله غيره. فمذهب الرجل يؤخذ من قوله، لا من أقوال غيره، كما هو مذهب أهل الحق.

فلو نظر في تلك التصانيف لوجد الغزالي مخلصا للعقل، مظهرا شرفه ومكانته.

١٩٦- ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية : ١٩٠

١٩٧- شفاء الغليل : ١٦٠-١٦٤

١٩٨- مجلة الفصول المصرية: أكتوبر ١٩٨٠

فلو نظر مثلا في كتاب العلم من "الإحياء" لألفاه يقول : "اعلم أن هذا – أي شرف العقل– مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره، لاسيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة"[١٩٩].

ولو نظر في كتاب " الاقتصاد في الاعتقاد " لوجده يصرح بأن الصحابة رضي الله عنهم قد "اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول، والحق المعقول. وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، وأنى يستتب الرشاد، لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ ... هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثر

١٩٩- كتاب العلم من الإحياء : ١/١١٥

بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل؛ البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ... فالعقل مع الشرع نور على نور"[٢٠٠]. انتهى كلامه رحمه الله.

ومثل دلالة هذا الدليل، لا يتيسر لجاحد أن يقابلها بالاعتراض والرد، أو يتعقبها بالإبطال والنقض.

ونظائر هذا النص في تصانيف أبي حامد كثيرة، يطول المقام ببسط بعضها، فضلا عن كلها. فأين العـــين الفاحصة ؟ وأين الهمة المستبحثة ؟

٢٠٠- الاقتصاد في الاعتقاد : ٣-٤

المراجع

أبو حامد الغزالي:

١- إلجام العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي (٤)،- مطبعة دار الكتب العلمية،١٤٠٦ - ١٩٨٦ ، بيروت.

٢- إحياء علوم الدين، مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٨ -١٩٣٩. ومطبعة المكتبة العصرية:١٩٩٢ ، بيروت.

٣- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤٠٩ - ١٩٨٨، بيروت

٤- سر العالمين وكشف ما في الدارين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(٦)، الطبعة الأولى ،١٤٠٩-١٩٨٨دار الكتب العلمية، بيروت.

٥- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١

٦- فضائح الباطنية، حققه عبد الرحمن بدوي،الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة،١٩٦٤-١٣٨٢.

٧- المستصفى من علم الأصول، دار العلوم الحديثة، بيروت.

٨- المنخول من تعليقات الأصول، حققه محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ـ ١٩٨٠ ،دار الفكر دمشق.

٩- الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، طبع بمطبعة محمد أفندي مصطفى ، ١٣١٨، ومطبعة حوش قدم بالعوزية .

الجابري ، محمد عابد :

١٠- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر المعاصر، طبعة أولى، ١٩٩٢، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء.

الحسني اسماعيل:

١١- نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، بحث مرقون بكلية الآداب بالرباط (د.د.ع)

حمادي العبيدي:

١٢- ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، طبعة أولى، ١٩٩١، دار الفكر العربي، بيروت.

الدهلوي، ولي الله:

١٣- حجة الله البالغة، طبعة أولى، ١٤١٠-١٩٩٠، مطبعة دار إحياء العلوم، بيروت، وطبعة محمد جمال الدين

الرازي، فخر الدين:

١٤- الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا، طبعة أولى، ١٤١٣-١٩٩٢، دار الجيل، بيروت.

الريسوني، أحمد:

١٥- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، طبعة أولى ١٤١١- ١٩٩١،

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،طبعة دار الأمان، الرباط.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى:

١٦- الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، طبعة أولى، ١٤١١ - ١٩٩١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧- الاعتصام، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، طبعة ثانية،١٤١١-١٩٩١، دار الكتب العلمية،بيروت.

الصغير، عبد المجيد:

١٨- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام : قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، طبعة أولى، ١٤١٥- ١٩٩٤، دار المنتخب العربي، بيروت.

ابن العربي، أبو بكر:

١٩- أحكام القرآن، طبعة ثالثة، ١٩٧٢ -١٣٨٧، طبعة عيسى البابي الحلبي، مصر

القرضاوي، يوسف:

٢٠- عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، طبعة ، ١٤٠٦- ١٩٨٥، دار الصحوة.

جرائد ومجلات:

- جريدة الصحوة، العدد: ٣٨، رجب ١٤١٥- دجنبر ١٩٩٤.

- ندوة أعمال أبي حامد الغزالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط : ١٩٨٨ .

معالم الاجتهاد المقاصدي عند الحكيم الترمذي

د. خالد زَهْري
الخزانة الملكية، الرباط

بادئ ذي بدء، أشير إلى أن الحكيم الترمذي، لم يستعمل مصطلح "مقاصد"، كما هو دأب المتأخرين من علماء الأصول وأرباب المقاصد، إلا أنه استعمل مرادفاته، من قبيل: "العلل"[٢٠١]، و"الأسباب"[٢٠٢]، و"المعاني"[٢٠٣]، و"الغايات"[٢٠٤]، و"الأسرار"[٢٠٥]، و"الباطن"[٢٠٦]، و"الحِكَم"[٢٠٧]، و"اللطائف"[٢٠٨].

---

٢٠١ – للحكيم الترمذي كتاب موسوم بـــ "كتاب إثبات العلل"، تحقيق خالـد زهـري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص ووثائق رقم ٢، ط. ١، ١٩٩٨. ويعرف هذا الكتاب بعناوين أُخَر، هي: "كتاب العلل"، "كتاب علل الشريعة"، "علل العبودية"، "إثبات العلل للشريعة"، "علل العبودية في الأحكام"، "علل العبودية في الشريعة"، "تعليل الشريعة" (المنهيات للحكيم الترمذي، ص. ١٦٠، ٢٥٥. تـذكرة الحفـاظ، ج. ٢، ص. ٦٤٥. تاريخ الإسلام، ج. ٦، ص. ٨١٥، ٨١٦. طبقات الشافعية الكبـرى، ج. ٢، ص. ٢٠. سير أعلام النبلاء، ج. ١٣، ص. ٤٤١، ٤٤٢. لسان الميـزان، ج. ٨، ص. ٣٠٨. مفتاح السعادة، ج. ٢، ص. ٢٨١. كشف الظنون، ج. ١، ص. ٩ – ١٠. أسـماء الكتب، ص. ١٥٤. هدية العارفين، ج. ٢، ص. ١٥ – ١٦. جامع كرامات الأولياء، ج. ١، ص. ١٢٩. معجـم سـركيس، ج. ٤، ص. ٦٣٣. ملحـق تـاريخ الأدب العربـي لبروكلمان، ج. ١، ص. ٣٥٦. الأعلام للزركلي، ج. ٧، ص. ١٥٧. وانظر أيضا:

- Yahya (Othman I.), L'œuvre de Tirmidî, (essai bibliographique), Mélanges Louis Massignon, Tome III, Damas, 1957., p. 433.
- Marquet (Yve), « al-Tirmidhî », in Encyclopédie de l'Islam, tome X, Brill, Leiden, 2002, p. 584.

- Massignon (Louis), Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954, p. 287.

٢٠٢ – للحكيم الترمذي كتاب موسوم بـ "كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال"، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ١٢٨ ب إلى ١٧٧ ب. وله أيضا رسالة موسومة بـ "سبب التكبير في الصلاة"، مخطوط محفوظ في بروتسي حراتشي زاده، مسجل تحت رقم "٨٠٦".

٢٠٣ – كتاب الرياضة، ص. ٣٥.

٢٠٤ – كتاب الأكياس والمغترين، ص. ٨٢.

٢٠٥ – الأمثال من الكتاب والسنة، ص. ٤٧، ٥٢، ١٠٣ – ١٠٤، ٢٥٦، ٣٢٤. أدب النفس، ص. ١٤١. منازل القربة، ص. ٦٥. شفاء العلل، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ورقة، ٧ ب. رسالة في خلق الآدمي المنسوبة إلى الحكيم الترمذي، ص. ٧٠. وينسب إلى الحكيم الترمذي كتاب، في بيان علل الحج وأسراره، موسوم بـ "الحج وأسراره"، تحقيق حسني نصر زيدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. ١، ١٩٦٩/١٣٨٩.

٢٠٦ – الأمثال من الكتاب والسنة، ص. ٢١٧. أدب النفس، ص. ١١١. غور الأمور، ص. ٤٣. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب المنسوب إلى الحكيم الترمذي، ص. ٥٢ – ٥٣.

٢٠٧ – الأمثال من الكتاب والسنة، ص. ٢. أدب النفس، ص. ٩٠، ٩٨، ١١١. كتاب غور الأمور، ص. ٥٩، ٨١، ٨٢. بيان الفرق، ص. ٥٢.

٢٠٨ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٢٥٠. كتاب الأكياس والمغترين، ص. ٦٠. بيان الفرق، ص. ٧٩، ٨٩، ١٠١. رسالة في خلق الآدمي، ص. ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦٩.

ومعلوم أن المقاصد، والعلل، والأسباب، والمعاني، والعلل، والغايات، والأسرار، والباطن، والحِكَم، واللطائف، مترادفات.

واستعمل، في رسالتيه "منازل القربة" و"باب في السواد الأعظم"، كلمة "مقاصد"، بالمفهوم المعهود لدى أهل الفن، وذلك حين ذكر أن الثواب والعقاب، "يتجددان في جديد كل يوم، لتجدد حركات العباد ومقاصدهم"[٢٠٩]، وأن العباد، يتلذذون يوم الحساب، بالنظر إلى جلال الله وجماله، وتقرّ أعينهم بمقاصدهم، أيام عبودتهم"[٢١٠].

لكن الراجح، أن هذه الكلمة، وردت في كلامه عرضا، لا قصدا.

كما أن له كتابا بعنوان "الصلاة ومقاصدها". لكن الراجح، أن هذا العنوان، ليس من وضعه، بل من وضع أحد تلاميذه، أو غيرهم. وذلك لأمرين:

أولهما: أن العنوان، الذي ذكره الحكيم الترمذي لهذا الكتاب، عند الإحالة إليه في بعض كتبه، هو : "كتاب الصلاة"[٢١١]؛

ثانيهما: أنني قرأت الكتاب برمته، باحثا عن هذه الكلمة، دون جدوى. ولو كان ذاك العنوان من وضعه، لذكر تلك الكلمة مرارا، بين ثنايا الكتاب.

ومهما يكن من أمر، فالرجل قد استعمل المادة، التي كان منها اشتقاق مصطلح "مقاصد"، وهي المادة "ق.ص.د."، في مواطن عدة من

---

٢٠٩ – باب في السواد الأعظم، الملحق العاشر، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١٣.

٢١٠ – منازل القربة، ص. ٥٦.

٢١١ – انظر؛ مثلا؛ "كتاب إثبات العلل"، ص. ١٦١.

ومهما يكن من أمر، فالرجل قد استعمل المادة، التي كان منها اشتقاق مصطلح "مقاصد"، وهي المادة "ق.ص.د."، في مواطن عدة من مصنفاته، وكانت في هذه المواطن، تحمل المعنى المعهود من عبارة "مقاصد الشريعة". من ذلك قوله: "وطالعوا الحكمة، فقصدوا الأمور على حسب جواهرها"[٢١٢]، وقوله: "ومثل من يقصد بعمل الأركان، ويهمل شأن القلب، مثل قائد دعاه الملك ..."[٢١٣]، وقوله: "... وانصبابه كفيض الماء قاصدا لمعلمه"[٢١٤]، وقوله: "القصد في الأعمال والنيات"[٢١٥]، وقوله: "والقصد في الأعمال والنيات والإرادات بين يدي الله، فكل إنما يصل قصده وإرادته ونيته إلى الله، على حسب قوة قلبه"[٢١٦]، وقوله: "والزينة والحلية حق، وإنما يفسدها الإرادة والقصد"[٢١٧]، وقوله: "فإذا قصد الخير، فإنما يقصد ذكر الله، وإياه أراد، وإذا قصد الشر، بما دعاه إليه الهوى والشهوة، فقد حاد عن الله تعالى"[٢١٨].

---

٢١٢ – كتاب إثبات العلل، ص. ٧٦.

٢١٣ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٣٩.

٢١٤ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٠٣.

٢١٥ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، ورقة ١٧١ ب.

٢١٦ – الصلاة ومقاصدها، ص. ٦٨.

٢١٧ – نوادر الأصول، ج. ٣، ص. ٦.

٢١٨ – نوادر الأصول، ج. ٤، ص. ١٠٧. وانظر "منازل العباد من العبادة" (ص. ١٠٣).

ففي هذه القبائس، نلفي الحكيم الترمذي، يجعل القصد بمعنى "الهدف" و"الغاية"، وهذا هو مفهوم "المقاصد". فهي جمع للمقصود أو المقصد، وهو: "ما تتعلق به نياتنا، وتتوجه إليه إرادتنا، عند القول أو الفعل"[٢١٩].

هذا، وإن كتبه تكشف عن كونه من أبرز المقاصديين، وأنه كان من السابقين للتصنيف في علم "مقاصد الشريعة". فهو من القائلين بتعليل الشريعة، وأنها معقولة المعنى.

وقد استدل على ذلك بالمنقول والمعقول، كما هو مصرَّح به في ديباجة كتابه "إثبات العلل": "فإنك سألتني عما اختلف الناس فيه، من إثبات العلل، في الأمر والنهي"، إلى أن يقول: "ولكن عللها قائمة، علمها مَنْ علمها، وجهلها مَنْ جهلها"[٢٢٠]، ويقرر أن الشريعة معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة، إذ يقول: "وإنما زجر الله تعالى الخلق عما يشينهم، ويفسد عليهم محاسنهم، وألا يقعوا في أودية الهلاك، وألا يكونوا في ذي أهل الذلة والصغار"[٢٢١].

ونلفيه؛ في "كتاب إثبات العلل"؛ يثبت هذا التعليل للأحكام – وبعبارته: "للأمر والنهي" – بشواهد من النقل والعقل.

---

٢١٩ – مدخل إلى مقاصد الشريعة لأحمد الريسوني، ص. ٧.

٢٢٠ – كتاب إثبات العلل، ص. ٦٨.

٢٢١ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٣٥ – ٢٣٦. وانظر أيضـا: "المنهيـات" (ص. ٥ – ٦). "أدب النفس" (ص. ٩٣ – ٩٤).

أما شواهد النقل، فمنها:

﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾[222]؛

﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾[223]؛

﴿ألم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم، فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾[224]؛

﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾[225]؛

﴿وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب﴾[226].

وأما شواهد العقل، فمنها: أن الله تعالى، في أمره ونهيه، إما أن يكون خاطبنا جزافا، وإما أن يكون لحكمة. فالأول عاطل باطل، لأنه تعالى

---

٢٢٢ – سورة البقرة، الآية ١٤٣.

٢٢٣ – سورة محمد، الآية ٣١.

٢٢٤ – سورة العنكبوت، الآيات ١ – ٣.

٢٢٥ – سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

٢٢٦ – سورة المدثر، الآية ٣١.

منزه عن العبث، فيتحصل الثاني[٢٢٧]. يقول في بيان هذا الاستدلال العقلي: "فأعلم العباد، أنه لم يأمر بشيء، ولا نهى عن شيء، جزافا، أمرهم ونهاهم بالحكمة البالغة. وقد قال قوم من العلماء: "ليس لأمره ونهيه علة، وإنما هو تعبد". وليس كما زعم، فإنه تعبد، لزم العباد العمل به. ولكن، تيقن أن الله تعالى لم ينه عن شيء، ولا أمر بشيء، إلا بالحكمة، تعالى الله عن الجزاف المهمل عن التدبير والتقدير. فتطلّب تلك الحكمة في معادنها، فإنها تبعثك على إقامة الأمر والنهي"[٢٢٨].

هذا، وإن الحكيم الترمذي، يعتبر علة الأحكام، هي باطن العلم، وهي العلم النافع، وهي جوهر الأمور، وهي الحجة[٢٢٩]، يقول: "ولكل علم حكمة، والعلم ما ظهر، والحكمة ما بطن منه"[٢٣٠]، ويقول: "فالحكمة باطن الأمور، والعلم ظاهر الأمور، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من آية، إلا ولها ظهر وبطن"[٢٣١]. فذلك، أن الكلمة الواحدة، لها وجهان:

---

٢٢٧ – كتاب إثبات العلل، ص. ٦٨ – ٦٩.

٢٢٨ – نوادر الأصول، ج. ٣، ص. ٢٠٦. وانظر "كتاب الأكياس والمغترين" (ص. ١٠٦).

٢٢٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٦٩ – ٧٠.

٢٣٠ – شفاء العلل، الورقتان ٧ ب – ٨ أ.

٢٣١ – رواه في "كتاب إثبات العلل" (ص. ٧٤). وأخرج نحوه ابن حبان، في "صحيحه"، من حديث ابن مسعود، بلفظ: "إن للقرآن ظاهرا وباطنا، وحدا ومطلعا" (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، منشور بذيل "إحياء علوم الدين" للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.، ج. ١، ص. ١١٩).

وجه يراد به في أمور الدنيا، ووجه يراد به في أمور الآخرة. وكلمة "آية"، لها وجهان: وجه تدبير، ووجه ربوبية. فالآية الواحدة، تنتظم هذه المعاني كلها، ولذلك قال: "جوامع الكلم"[٢٣٢]، وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: "إنك لن تفقه كل الفقه، حتى ترى للقرآن وجوها"[٢٣٣].

وللمزيد من بيان الفكر المقاصدي، عند الرجل، نقول: يقسم الإمام الشاطبي المقاصد إلى قسمين: ما يرجع إلى قصد الشارع، وما يرجع إلى قصد المكلف[٢٣٤]. ويفيدنا أحمد الريسوني، أن مقاصد الشارع، لا يمكن تحققها، إلا عبر مقاصد المكلف[٢٣٥].

وهذا التقسيم، وإن كان من صنع المتأخرين، إلا أننا نجد معناه حاضرا، لدى الحكيم الترمذي، وإن كان من الأقدمين؛ كما سنرى عند التمثيل للقسمين من تقريرات الرجل؛ إذ سنتكلم على مقاصد المكلف، ثم نطفق في الكلام على مقاصد الشارع، بتسليط الضوء على مقاصد الخطاب، ومقاصد الأحكام، ثم نتناول مقاصد الشريعة بمستوياتها الثلاثة، وهي: المقاصد العامة، والمقاصد الخاصة، والمقاصد الجزئية.

---

٢٣٢ – إشارة إلى حديث: "أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الحديث"، رواه أبو يعلى، في "مسنده"، بلفظ: "أعطيت"، عن عمر رضي الله عنه. ورمز إليه السيوطي بالحسن (الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للجلال السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤١٠ / ١٩٩٠، ج. ١، ص. ٧٥).

٢٣٣ – رسالة في خلق الآدمي، ص. ٦٣ – ٦٤.

٢٣٤ – الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.، ج. ٢، ص. ٣ – ٤، كتاب المقاصد.

٢٣٥ – مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص. ٧.

مقاصد المكلف

عند النظر في مقاصد المكلف، عند الحكيم الترمذي، نلفيها تقوم على أسس ثلاثة، وهي:

أ – إخلاص النية لله تعالى.

ب – إخلاص العمل.

ج – الصبر والشكر.

فالمكلف مأمور بأن يكون قصده موافقا لقصد الشارع. وعدم الموافقة بينهما يَسِمُ الأعمال بالبتر والنقص. وإذا تمحض العمل لله تعالى، وجب قرنه بالصبر والشكر.

ومعنى هذا، أن من العناصر الركينة، التي تنبني عليها مقاصد المكلف، الدعوة إلى امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، والإعراض عن الهوى، وحبائل الشيطان، وشكر الله على كل حال، والصبر عند الامتثال.

لهذا، ذهب إلى أن الإيمان إقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالجوارح[٢٣٦]، وجعل "دين الله عز وجل مبنيا على أركان ثلاثة: على الحق، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب،

---

٢٣٦ – كتاب إثبات العلل، ص. ٧٩. منازل العباد من العبادة، ص. ٧٣ – ٧٤. نوادر الأصول، ج. ٣، ص. ٥٠ – ٥٦. بيان الفرق، ص. ٤٣ – ٤٤. مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، الورقات ٨٧ أ – ٩٠ أ.

والصدق على العقول"[237]. وذلك، أن "القلب آمر مؤمر، عدل في إمارته، فلا يستعمل جارحة، إلا بما يدبر له العقل"[238].

فالأعمال توزن، عند الله تعالى، بحسب نية العامل، كما هو مقتضى قول الحكيم الترمذي: "فبفعل الأعمال، إبراز ما في الضمائر لله تعالى"[239]. وهذه الأعمال، تكتسب قيمتها من مدى اقترانها بصبر العبد وشكره: "والمؤمن جعل فرحه شكرا، وترحه صبرا، إن جاءه ما يفرح به، علم أنه من ربه، فقال: "الحمد لله"، وانكمش في الطاعة، وإن جاءه ما يكره، علم أنه من تقدير ربه وحكمه عليه، فانقاد له، وتذلل"[240].

ويظهر هذا التلازم، بين العمل والشكر والصبر، في قوله: "فإنما يشكر العبد ويصبر على قدر يقينه وعلمه بالله، وثقته به وتوكله عليه، ورضاه عنه، وتفويضه إليه، وقربه منه، فلو لم يظهر هذا بالأعمال، متى كان يظهر تفاوتهم وتفاضلهم؟!"[241].

---

٢٣٧ - كتاب الأكياس والمغترين، ص. ٢١.

٢٣٨ - نوادر الأصول، ج. ٤، ص. ١٦٧.

٢٣٩ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٣ - ٨٤.

٢٤٠ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٥.

٢٤١ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٥. وانظر: "نوادر الأصول" (ج. ١، ص. ٢٠١ - ٢٠٢). "كتاب الرياضة" (ص. ٤٩ - ٥٠). "أدب النفس" (ص. ١٢٥، ١٤٦). "العقل والهوى" (ص. ٢٠٩ - ٢١٠).

مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام

كان الترمذي محدثا ومقاصديا، وكتبه تشهد بأنه لم يكن من الوقّافين على حدود الألفاظ، بل كان يميز، بين الحديث وفقه الحديث، وكان يذهب إلى أن النصوص الشرعية معقولة المعنى، وأنها معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة.

وفي كتبه، نلفيه يذكر علل الأشياء، من أصغر شيء في الشريعة، إلى أكبر شيء في الكون. فيذكر معنى البسملة[٢٤٢]، ومعنى الحمد[٢٤٣]، ومعنى السواد الأعظم[٢٤٤]، ومعنى العترة[٢٤٥]، ومعنى الإيمان، والإحسان،

---

٢٤٢ - باب في حقيقة "بسم الله"، الملحق الثامن، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١١.

٢٤٣ - باب في الحمد، الملحق التاسع، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١٢.

٢٤٤ - باب في السواد الأعظم، الملحق العاشر، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١٣ - ١١٤.

٢٤٥ - باب في تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي"، الملحق الثاني، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ٩٣ - ٩٨. وانظر "نوادر الأصول" (ج. ١، ص. ٢٥٨ - ٢٦٠).

والإسلام[٢٤٦]، ومعنى الصدر، والقلب، والفؤاد، واللب[٢٤٧]. ويكثر، في كتبه، من بيان معاني الحروف[٢٤٨]. ويطيل النَّفَسَ، في ذكر علل العبادات والمعاملات، كما في كتابيه "إثبات العلل" و"كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال".

ويسترسل في بيان علل العادات، كعلة النظافة[٢٤٩]، وفي الكشف عن سر الفرق، بين أمعاء المؤمن وأمعاء الكافر[٢٥٠]، وعن علة أن المعدة الصحيحة ترجى معها النجاة[٢٥١]، وسر الحكمة في التداوي[٢٥٢].

---

٢٤٦ – مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ٨٧ أ – ٩٠ أ. وانظر "كتاب الرياضة" (ص. ٦٥ – ٧٣).

٢٤٧ – تُنسب إليه الرسالة الموسومة بـ "بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب"، التي حققها المستشرق نقولا هير، سنة ١٩٥٨. والصحيح، أنها للحكيم الترمذي، من حيث أفكاره. أما أسلوبها، فهو لأحد تلامذته، كما قرره المستشرق الألماني بيرند راتكه:

- Radtke (Bernd), Drei Schriften des Theosophen von Tirmid, Beirut, 1996, p. 4

٢٤٨ – انظر؛ مثلا؛ تفسيره لاسم "إبليس"، و"فرعون"، ولكلمة الإخلاص: "لا إله إلا الله"، ولكلمة "زيتونة"، الواردة في الآية ٣٥ من سورة النور، وللحروف المقطعة: "ألم"، ولكلمة "العقل"، في "كتاب غور الأمور" (ص. ٣٩ – ٤٦، ٥٠، ٥٤ – ٥٥، ٥٨ – ٥٩)، وتفسير معنى "عرف"، في "بيان الفرق" (ص. ٨٥ – ٨٧).

٢٤٩ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ١٨٥ – ١٨٦.

٢٥٠ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٢٩٥ – ٢٩٧.

٢٥١ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٣٩٣ – ٣٩٥.

٢٥٢ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٤٠٢ – ٤٠٦.

ويمتد نظره إلى أعالي الكون، ليجتهد في الكشف عن علله وأسراره، مثل إفادته، أن السماء سميت "سماء"، لأنها سَمَتْ إلى العُلو"[253]، وهكذا دواليك...

بل إنه كان مقاصديا أيضا، في اختيار عناوين كتبه، كما يدل على ذلك؛ مثلا؛ "كتاب إثبات العلل".

وبكلمة: كان كشافا عن المقاصد العامة، والمقاصد الخاصة، والمقاصد الجزئية. وسنرجىء الحديث عن هذه الأقسام الثلاثة إلى ما بعد الحديث عن مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام.

* * *

يميز الأصوليون، بين مستويين لمقاصد الشريعة:

مقاصد الخطاب، ومعنى ذلك: العدول عن المعنى الظاهر، المتبادر إلى الذهن، لأنه غير مقصود، إلى المعنى، غير المتبادر، لأن القرائن التفسيرية المساعدة، تؤكد مقصوديته؛

ومقاصد الأحكام، أي: الغايات، التي يرمي الخطاب الشرعي إلى تحقيقها، وإيصال الناس إليها، والفوائد التي يحققها لنا العمل بمقتضى الحكم

---

٢٥٢ - نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٤٠٢ - ٤٠٦.

٢٥٣ - كتاب إثبات العلل، ص. ٩٥.

الشرعي. وهذا المستوى، هو الذي يقصده الباحثون في "مقاصد الشريعة"[254].

والتمييز بين المستويين المذكورين، نجده حاضرا لدى الحكيم الترمذي. لكن، قبل القول في ذلك، نشير إلى أنه يرى أن إثبات العلل، من خواص هذه الأمة، دون غيرها، كما تدل على ذلك القبيسة التالية: "فالحكمة أسراره[255]، التي أبرزها لهذه الأمة، خَصَّهم بها. ولو أفشاها إلى الأمم الماضية، لتبددوا، ولما تماسكوا. فأيد الله هذه الأمة باليقين النافذ، فاحتدت أبصار قلوبهم، ونفذت بقوة نور اليقين، فاحتملت الحكمة. لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الحديث"[256]. فأوجز الله لهم الكلام، ففهموه، بفضل اليقين، الذي أعطاهم"[257].

وبَيَّنَ أن للخطاب علتين: علة ظاهرة، وعلة خفية.

العلة الظاهرة: هي التي يدركها العامة والوقّافون عند ظواهر النصوص؛

والعلة الخفية: هي التي يدركها الأولياء، لأنهم يَنْفُذُون ببصائرهم إلى بواطن الأمور[258]، ولأن لهم "عن الله تعالى؛ في هذا؛ نظر لطيف"[259]،

---

٢٥٤ – مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص. ٨ – ١٠.

٢٥٥ – أي: أسرار الله.

٢٥٦ – سبق تخريجه.

٢٥٧ – رسالة في خلق الآدمي، ص. ٦٢.

٢٥٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٨٧. نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ١٧٤. بيان الفرق، ص. ٥٢.

٢٥٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٤٣.

ولأنهم "ينظرون بعين الحكمة"[٢٦٠]، ولأنهم "الأخصّون بسرائر الله"[٢٦١]، الذين "كللهم بحكمته"[٢٦٢]، وهُم الحكماء، الذين قال فيهم: "وبمخاللة الحكماء، يفضون إليك أسرار الحكمة"[٢٦٣]، وقال فيهم، مقابلا إياهم بعلماء الظاهر: "فبمساءلة العلماء، تعلم الحلال والحرام، وبمجالسة الحكماء، يفصحون لك عن[٢٦٤] أسرار الحكمة"[٢٦٥].

وقال: "فيحتاج أهل الأداء إلى الصدق، والتحري فيه، والبينة في الرواية والنقل. ويحتاج أهل الاستنباط[٢٦٦] والاجتهاد إلى قلب[٢٦٧] ذكي، مشحون بنور الله، ونفس صافية من كدورة الأخلاق، عفيفة من شهوات الدنيا، حتى تدرك الحق"[٢٦٨].

فإذا كان هذا دأب الحكماء أهل الباطن، فإنه يستنكر على أقوام من أهل الظاهر، "تزينوا بشيء من ظاهر هذا العلم تفقها، وآخرون يحفظون

---

٢٦٠ – نوادر الأصول، ج. ٣، ص. ٦.

٢٦١ – منازل العباد من العبادة، ص. ٩٤.

٢٦٢ – منازل العباد من العبادة، ص. ٩٥.

٢٦٣ – شفاء العلل، ورقة ٦ ب. وانظر ما قاله في الحكماء، في "أدب النفس" (ص. ١١٢).

٢٦٤ – عن: ساقطة من الأصل.

٢٦٥ – أنواع العلوم، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ورقة ٢٧ ب.

٢٦٦ – في الأصل: أهل استنباط.

٢٦٧ – في الأصل: القلب.

٢٦٨ – أنواع العلوم، ورقة ٢٨ أ.

أسانيد هذه الأخبار، وعدد وجوه رواتها، ونقد الرجال وزيافتها، وقد ضاعت عنهم معانيها وألفاظها. فكم من حديث يتغير كله، بتغير عامة معنى الحديث؟! فقد أهملوا هذا التفقد، وأقبلوا على نقد الرجال، وفلان عن فلان غريب. ثم يروون ما زيفوه، وأنكروا كل ذلك، تزينا للدنيا، وأهلها، وخلالها، وتأكّلا به"[٢٦٩].

ومعنى هذا، أنهم يقفون عند ما له علاقة بظاهر الخطاب، دون سبرغور الأحكام، لاستكناه أسرارها، وإدراك مقاصدها. وهذه المقاصد، هي التي يعبر عنها الحكيم الترمذي بالعلل اللطيفة، وباللطائف، كما أشرنا إلى ذلك في صدر هذا البحث. وهي لا تكون، إلا ذوقية، ولا يحيط بها علما، إلا من جاهد نفسه بالرياضة، وتجرد من الشهوات، يقول: "والحكمة ما بطن من العلم، والباطن هو لباب الشيء، والظاهر قشر الشيء، والانتفاع باللباب، لا بالقشر. والعلم وديعة الله تعالى في الصدور، والوديعة الأمانة. فمن خان الأمانة، حرم لبابه. وإنما يبقى معه القشر"[٢٧٠]. ويقرر، أن "الله تعالى فضل العلماء بهذا العلم، فمن رعاه حق رعايته، أتاه ظاهر العلم وباطنه"[٢٧١].

وبيان ذلك، أنه "إذا راض نفسه، وتخلى عن الشهوات، خلا صدره. فإذا كان كذلك، شرحه الله بنوره، وامتلأ صدره من النور. فبنوره، يلاحظ

---

٢٦٩ - شفاء العلل، ورقة ٨ ب.

٢٧٠ - كتاب إثبات العلل، ص. ٦٩.

٢٧١ - كتاب إثبات العلل، ص. ٦٩.

الحكمة في محلها، فينال؛ بملاحظته منها؛ علل الأمر والنهي، ويلاحظ المقادير في محلها"[٢٧٢].

ومعرفة هذه العلل اللطيفة، الثاوية وراء أحكام الأمر والنهي؛ في نظره؛ وهبية، لا كسبية، وتدرك بتوفيق الله وعنايته، لا برأي الإنسان ونظره، كما هو مؤدَّى كلامه على نفسه: "ولسنا نقول برأينا، بل بما أعطينا من علمه، فإن علم العطاء غير علم التكلف"[٢٧٣].

علاوة على ذلك، فإن مقاصد الأحكام، عند الحكيم الترمذي، تتجلى في كتابه "إثبات العلل"، حيث يذكر غايات الأحكام وأسرارها، في العبادات والمعاملات، عبر الكتاب برمته، مع تصدير كل ذلك، بالكشف عن بعض معاني التوحيد، وأسراره، وما يتعلق ببعض مسائل العقيدة. وكذلك الأمر، في كتابه "الصلاة ومقاصدها"، حيث يبين علل الأحكام، المتعلقة بالوضوء، والصلاة، وأركانهما، وسننهما، وما له صلة بذلك[٢٧٤].

تقسيم مقاصد الشريعة

يقسم العلماء مقاصد الشريعة إلى ثلاثة أقسام:

---

٢٧٢ – كتاب إثبات العلل، ص.٧٢.

٢٧٣ – رسالة في خلق الآدمي، ص. ٨٥.

٢٧٤ – للحكيم الترمذي كتب أخرى، في هذا المنحى، ككتاب "الصلاة ومقاصدها"، وكتاب "الكلام على معنى لا إله إلا الله"، إلخ. كما ينسب إليه كتاب "الحج وأسراره".

مقاصد عامة: وهي التي تمت مراعاتها على صعيد الشريعة كلها، أو غالب أحكامها؛

ومقاصد خاصة: وهي التي تمت مراعاتها على صعيد باب واحد، أو بضعة أبواب تشريعية متقاربة ومتداخلة؛

ومقاصد جزئية: وهي التي تمت مراعاتها على صعيد كل حكم منفرد من أحكام الشريعة.

وهذه الأقسام متداخلة، بحيث لا يمكن الحديث عن إحداها، في معزل عن الأخرى[٢٧٥].

وإذا كان المتأخرون، هم الذين اصطفوا هذا التقسيم، فإن الحكيم الترمذي، مع أقدميته، قد قرر هذه القاعدة، وراعى هذا التقسيم، بشكل تطبيقي.

وسنمثل لكل قسم من هذه الأقسام، ببعض المعالم المقاصدية، التي تشكل الفكر المقاصدي لدى الرجل.

أ – المقاصد العامة

فيما يتعلق بهذا القسم، نلفي الحكيم الترمذي، يؤكد أن الشريعة معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة، كما سلف تقريره، ويذهب إلى أن آيات الله؛ مكتوبة كانت أم مشهودة (الكون)؛ قصد منها تحصيل منافع

---

٢٧٥ – مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص. ٥٠ وما بعدها. مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص. ١٠ – ١٢. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص. ٧ – ٨.

العبد، وبعبارته: "واعلم أن الله أعطى العباد ما انقطعت به حجتهم، فأراهم من الآيات في الظاهر، وأعطاهم من العلم والذهن في الباطن، حتى علموا ما يضرهم، وما ينفعهم، في دنياهم"[٢٧٦].

ويرى أن الدنيا خلقت، لينال العباد من منافعها، إذ القصد، أن "الله تبارك وتعالى خلق الدنيا مرفقا للعباد، في مقدار هذه المدة، التي أحلت لهم، ويمضون إلى الله، إلى دار القرار، فيتنعمون في جواره بقرة العيون"[٢٧٧].

ومن أبرز مصاديق المقاصد العامة، الضروريات الخمس، وتسمى أيضا بالأصول الخمسة، والكليات الخمس[٢٧٨]، وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

ولا يفتأ الحكيم الترمذي يؤكد، أن الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس، يقول مثلا: "لأن الله تعالى دعا الخلق إلى أن يعرفوه، فيوحدوه قلبا. فلو اكتفى منهم بذلك، لم يقتضهم الإقرار به. فكان، إذا عرفوه، ووحدوه، حرمت دماؤهم، وأموالهم، وأعراضهم"[٢٧٩]، إلى أن

---

٢٧٦ – مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، ورقة ٨٩ أ.

٢٧٧ – باب في تفسير حب الدنيا، الملحق السابع، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١٠٩.

٢٧٨ – مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص. ٥٨.

٢٧٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٨٠. وانظر "أدب النفس" (ص. ٩٠، ١٤١). وسنرى أن حفظ العقل مضمَّن في حفظ النفس.

يقول: "فمتى كانت تقوم حجة الله سبحانه على من تناول منا دما، أو مالا، فيقتص لهم في الدنيا، وينتقم لهم في الآخرة؟!"[٢٨٠].

ففي وجوب الإقرار بالتوحيد حفظ الدين، وفي حرمة الدماء حفظ النفس والعقل، وفي حرمة الأموال حفظ المال، وفي حرمة الأعراض والاقتصاص ممن هتكها حفظ النسل والعرض[٢٨١].

ويقول: "فأما في الدنيا، فحرمة الدم، والعرض، والمال"[٢٨٢].

ويقول: "فإن الله حرم أكل مال المؤمن، وسفك دمه، وتناول عرضه، لأن المال قوام المرء، وفيه معاشه"[٢٨٣].

ويقول: "وحرم عليهم الزنا، لأن فيه الغيرة والأذى، بعضا لبعض"[٢٨٤].

---

٢٨٠ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٠. وقد عرف العلماء الضروريات بـ "أنها لا بد منها، في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت، لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى، فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين" (الموافقات، ج. ٢، ص. ٧، كتاب المقاصد). وانظر "مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور (ص. ٨٠).

٢٨١ - كتاب إثبات العلل، ص. ٢٠٨. وانظر: "كتاب الرياضة" (ص. ٨٥). "أدب النفس" (ص. ١٤١).

٢٨٢ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٠.

٢٨٣ - كتاب إثبات العلل، ص. ٢٠٨. وانظر: "كتاب الرياضة" (ص. ٨٥). "أدب النفس" (ص. ١٤١).

٢٨٤ - أدب النفس، ص. ١٤٢.

ويقول: "ووجدنا أربعة أشياء سميت في التنزيل رجسا، فقال تعالى: ﴿أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا﴾[٢٨٥]، وقال: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾[٢٨٦]، وقال: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾[٢٨٧]. فأمرنا باجتنابها، كما أمرنا باجتناب الأوثان، وسماها رجسا، كما سمى الأوثان"[٢٨٨].

ففي تحريم عبادة الأوثان والأنصاب والأزلام حفظ للدين، وفي تحريم الخمر حفظ للعقل، وفي تحريم الميسر حفظ للمال.

وقبل ذلك قال، تعليقا على آية تحريم الخمر: "فأي داء أدوأ من العداوة والبغضاء، وأي ضرر بأضر من شيء يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة؟! فبيَّن ضرره، وعلة تحريمه"[٢٨٩]. ولا يخفى، أن العداوة والبغضاء، سبيلان لسفك الدماء، مما فيه ضرر على النفوس والأبدان، ومما فيه خرم لضرورية حفظ النفس.

ويقول في وجوب اعتبار حفظ العقل: "فمَنَّ الله بالعقل على الموحدين، وجعل الأذهان من الآدميين. فبالذهن يميزون الأشياء، وبالعقل يميز الموحدون بين[٢٩٠] المحاسن والمساوئ. فحرم ربي؛ لذلك؛ شرب

---

٢٨٥ – سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

٢٨٦ – سورة الحج، الآية ٣٠.

٢٨٧ – سورة المائدة، الآية ٩٠.

٢٨٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٣٥.

٢٨٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٣٤.

٢٩٠ – في المطبوع: من.

الخمر في تنزيله، ثم أعذر إلى عباده في تحريمه، فقال: ﴿هو رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾[٢٩١]، ثم قال: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾[٢٩٢]، وأنتم مؤمنون إخوة، بعضكم لبعض أولياء. وبعد إذ علمكم أنه يصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة، لأنها تذهب العقول، فإذا ذهب العقل، جاءت هذه الأشياء، فأعلمهم الضرر، لينتهوا، بسبب التحريم عما حرم"[٢٩٣]. ويقول أيضا: "والخمر، وكل شيء مسكر، فهو مفسد للعقل، وبالعقول وَحَّدَهُ العبادُ، وعرفوه. فإذا سكر، استد طريق العقل"[٢٩٤].

ويقول في حفظ المال: "وأما علة الميراث، فإن الله تعالى جعل هذا المال قوام المعاش للخلق"[٢٩٥].

ويقول في حفظ الدين: "فأول حق الله على العبد معرفته. ومن حفظ معرفته، حفظ أركانه على حدوده. فإذا ضيع شيئا من حفظهما، فقد ثلم الحفظ ثلمة يحتاج إلى سدها بهذه الفرائض"[٢٩٦].

* * *

---

٢٩١ – سورة المائدة، الآية ٩٠.

٢٩٢ – سورة المائدة، الآية ٩١.

٢٩٣ – كتاب الأكياس والمغترين، ص. ٢٤ – ٢٥.

٢٩٤ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٣٥. وانظر: "كتاب الأكياس والمغترين" (ص. ١٠٤). "أدب النفس" (ص. ١٤٢).

٢٩٥ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢١٣.

٢٩٦ – الصلاة ومقاصدها، ص. ٢٠٣ – ٢٠٤.

هذا من حيث الحفظ الضروري.

أما الحفظ الحاجي[٢٩٧]، فله تنبيهات وإشارات كثيرة، في مصنفات الحكيم الترمذي. منها، قوله في "كتاب إثبات العلل": "...لأن حفظ الحدود في الصلاة فرض"[٢٩٨]، إذ كثيرا ما يمثل علماء المقاصد للحفظ الحاجي بـ: "ضبط تفاصيل العبادات، وتحديد مقاديرها وكيفياتها، باعتبار أن هذه الضوابط والتفصيلات، لا يتوقف عليها – في الأمد القريب – إقامة أصل العبادة. ولكن، من شأن غياب هذه التفاصيل والتحديدات، إحداث بلبلة وغموض، لدى المكلفين"[٢٩٩].

ومن أمثلة الحفظ الحاجي أيضا، المحافظة على العمران البشري والتجمع الإنساني، اللذين يتأسسان بسبيل خدمة الإنسان بعضه بعضا، كما هو مفاد قوله: "فالخلق كلهم محتاجون مضطرون، عيال بعضهم على بعض، في نوائبهم، فلا يستغني أحد عن أحد. وكذلك خلقهم إخوة وأولياء،

---

٢٩٧ – يعرف علماء المقاصد الحاجيات بـ "أنها مفتقر إليها، من حيث التوسعة، ورفع الضيق، المؤدي؛ في الغالب؛ إلى الحرج والمشقة، اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع، دخل على المكلفين؛ على الجملة؛ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المادي، المتوقَّع في المصالح العامة" (الموافقات، ج. ٢، ص. ٩، كتاب المقاصد). وانظر "مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور (ص. ٨٤). فالحاجيات؛ إذن؛ تحتل موقعا وسطا، بين الضروريات والحاجيات.

٢٩٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٦١. وانظر: "كتاب الرياضة" (ص. ٥٩ – ٦٠، ٦٣ – ٦٥، ٨٨)."أدب النفس" (ص. ١٠٩ – ١١٠، ١٤٢).

٢٩٩ – مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص. ٦٣.

فقال عز وجل: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[300]، حتى يتولى بعضهم نصرة بعض"[301].

* * *

أما الحفظ التحسيني، فمن نماذجه، عند الحكيم الترمذي، ما قاله في سنن الصلاة، التي وسمها بـــ "المعالم": ".... لأن حفظ الحدود في الصلاة فرض، وإقامة المعالم فضل. وإنما هي زينة الصلاة وجمالها، وهي صلاة الأنبياء، والأولياء، والمقربين"[302].

وهذا يوافق ما أطلقه العلماء، في تعريفهم للتحسينيات، بأنها: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات"[303]، وبأنها ما "جرت مجرى التحسين والتزيين"[304]،

٣٠٠ - سورة الحجرات، الآية ١٠.

٣٠١ - باب في قول الله تبارك وتعالى: "من رجا غير فضلي، وخــاف غيــر عــدلي، فليطلب ربا سواي" (منشور ضمن الملحق الخامس، من ملاحق "منــازل القربــة"، ص. ١٠٥). وانظر "أدب النفس" (ص. ١٤١ - ١٤٢).

٣٠٢ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٦١.

٣٠٣ - الموافقات، ج. ٢، ص. ٩، كتاب المقاصد.

٣٠٤ - الموافقات، ج. ٢، ص. ١٠، كتاب المقاصد.

ومثلوا لذلك بأمثلة، منها: "التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات، والقربات، وأشباه ذلك"[٣٠٥].

ويجعل من شرائط دين المسلمين، استعمال مكارم الأخلاق والأفعال، للدين والدنيا، واجتناب مذامها ومكروهاتها. وقد عبر عن ذلك بـــ "محاسن الأخلاق"[٣٠٦].

ومن نماذج المقاصد العامة، التي يذكرها الحكيم الترمذي – علاوة على ما ذكرنا – إقامة العدل، ومجانبة الظلم، إذ يقول: "فمن لم يفهم علته[٣٠٧]، زاغ عن القصد، وانتظم في الجور"[٣٠٨]. ويرى أن الله خلق الدنيا "إبرازا لعدله، فيظهر عدله بينهم"، ويقرر أن حرمة الدماء، والأموال، والأعراض، إنما "ليبرز عدله على الجميع"[٣٠٩].

بل إنه يجعل العدل مقصودا أيضا، في تفاصيل العبادة وجزئياتها. ونمثل لذلك، بما قاله في "باب أدب الصلاة في الطهارة"[٣١٠] وما يصلح من إكمالها"، من كتاب "كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل

---

٣٠٥ – الموافقات، ج. ٢، ص.١٠، كتاب المقاصد. وانظر أيضا: "مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور (ص. ٨٥ – ٨٦). "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" لعلال الفاسي (ص. ١٨٩ – ٢٠١).

٣٠٦ – كتاب الرياضة، ص. ٨٥. أدب النفس، ص. ١٠٠، ١٠٨، ١١٠ – ١١١، ١٤١ – ١٤٢.

٣٠٧ – أي: علة الإقرار بالتوحيد.

٣٠٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ٧٩.

٣٠٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٨٠.

٣١٠ – في الأصل: الطاهرة.

ذلك وسببه على التمام والكمال": "وتعتمد على رجليك جميعا، تعطيهما حقهما، لا تظلم واحدة دون أخرى"[٣١١].

ومن المقاصد العامة أيضا، انبناء الشريعة على رفع الحرج والضرر. ومن إشارات الحكيم الترمذي، في مراعاة هذا المقصد، ما قاله في صلاة الجمعة: "ثم أقرت تلك الصلاة، على الأصل، الذي كان في البدء، وهما ركعتان، لئلا تثقل على العباد. وقد أراد بهم اليسر في دينهم، ورفع عنهم الحرج"[٣١٢].

ومن المقاصد العامة أيضا، إخراج "المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادا لله"[٣١٣]. وهذا المقصد، مرعي في كتب الرجل، بل هو أصل تدور عليه أفكاره. من ذلك، إقراره؛ في "شفاء العلل"؛ أن العبد مؤتمن على جوارحه، ومأمور بحفظها، وموكل برعايتها، من أن يعصى الله بجارحة من جوارحه[٣١٤].

ومن المقاصد العامة أيضا، لَمّ شعث الأمة، بطاعة السلطان، وتحصيل الاستقرار لأهل الأرض، بالامتثال له، كما بَيَّنَ الحكيم الترمذي، في "كتاب إثبات العلل"[٣١٥].

---

٣١١ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، ورقة ١٣٥ ب.

٣١٢ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٢٥. وانظر "كتاب الرياضة" (ص. ٤٢ – ٤٣).

٣١٣ – الموافقات، ج. ٢، ص. ٢٩، كتاب المقاصد، القسم الثالث، المسألة الثامنة.

٣١٤ – شفاء العلل، الورقة ١ ب.

٣١٥ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٦٥ – ١٦٦.

ب – المقاصد الخاصة

تظهر رعاية الحكيم الترمذي للمقاصد الخاصة في كتابه "إثبات العلل"، حيث قسمه، بذكر علة كل باب من أبواب الفقه، في العبادات وبعض المعاملات. وأفرد كتبا في باب واحد من الأبواب، ككتاب "الصلاة ومقاصدها"، وكتاب "الحج وأسراره"، إلخ.

وقد يفرد كتبا، في بابين أو ثلاثة، ككتاب "كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال"، الذي خصه للكلام على بابي "الطهارة" و"الصلاة".

ج – المقاصد الجزئية

ذكرنا سابقا، أن الحكيم الترمذي، يذكر في كتبه – خاصة منها "كتاب إثبات العلل" – علة كل باب من أبواب الفقه. ونضيف؛ في هذا المقام؛ أنه يدرج تحت كل باب، ما يناسبه من الأحكام الجزئية وعللها.

مثال ذلك، أنه يخصص بابا بعنوان "ذكر علة الصلاة"[٣١٦]، يشير فيه إلى ما بدا له من علل كافية، في فريضة الصلاة، ثم يدرج تحت هذا المقصد الخاص علل الأحكام الجزئية، المتعلقة بهذا الباب، فيتكلم على "ذكر

٣١٦ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩١.

علة استقبال القبلة وقت الصلاة"[٣١٧]، و"ذكر علة التكبير"[٣١٨]، و"ذكر علة الثناء"[٣١٩]، و"ذكر علة الاستعاذة"[٣٢٠]، و"ذكر علة القراءة"[٣٢١]، و"ذكر علة الركوع"[٣٢٢]، و"ذكر علة السجود"[٣٢٣]، و"ذكر علة التسبيح"[٣٢٤]، و"ذكر علة القعود"[٣٢٥]، و"ذكر علة التشهد"[٣٢٦]، و"ذكر علة التحيات والتسليم"[٣٢٧]، و"ذكر علة رفع الأيدي ورمي البصر حيث يسجد"[٣٢٨]، إلخ. وهكذا في سائر ابواب الكتاب.

بل إنه قد يفرد رسالة لمقصد جزئي. فقد صنف في علة النية رسالة بعنوان: "باب في شأن النية"[٣٢٩]، وصنف في علة البسملة رسالة بعنوان: "باب في حقيقة بسم الله"[٣٣٠]، وصنف في علة الحمد رسالة بعنوان:

---

٣١٧ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩٥.

٣١٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩٧.

٣١٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩٨.

٣٢٠ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩٩.

٣٢١ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٠٠.

٣٢٢ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٠٣.

٣٢٣ – كتاب إثبات العلل، ص.١٠٦.

٣٢٤ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٠٥، ١٠٨.

٣٢٥ – كتاب إثبات العلل، ص.١٠٩.

٣٢٦ – كتاب إثبات العلل، ص. ١١١.

٣٢٧ – كتاب إثبات العلل، ص.١١٣.

٣٢٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ١١٨.

٣٢٩ – أنظرها في الملحق الأول، من ملاحق "منازل القربة" (ص. ٨٩ – ٩٢).

٣٣٠ – أنظرها في الملحق الثامن، من ملاحق "منازل القربة" (ص. ١١٣ – ١١٤).

"باب في الحمد"[331]، وله رسالة في علة التكبير بعنوان: "سبب التكبير في الصلاة"[332]، إلخ.

الاجتهاد المقاصدي عند الحكيم الترمذي

الكلام على الفكر المقاصدي وتعليل الشريعة، عند الحكيم الترمذي، يجرنا إلى الكلام على علاقة ذلك بالاجتهاد عنده، من خلال العناصر التالية:

العنصر الأول: شروط الاجتهاد المقاصدي

بينا سلفا، أن الحكيم الترمذي، يجعل معرفة العلل مخصوصة بالعلماء العارفين، وهم الأولياء. إذ نستفيد من رسالته "أنواع العلوم"، أنه يجعل الولاية شرطا أساسا في الاجتهاد والاستنباط، كما هو مؤدى قوله: "والبينة في الرواية والنقل، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد إلى قلب[333] ذكي، مشحون بنور الله، ونفس صافية من كدرة الأخلاق، عفيفة من

---

٣٣١ – أنظرها في الملحق التاسع، من ملاحق "منازل القربة" (ص. ١١٢).

٣٣٢ – نسخة مخطوطة، محفوظة في بروتسي حراتشي زاده، مسجلة تحت رقم "٨٠٦".

٣٣٣ – في الأصل: القلب.

شهوات الدنيا، حتى تدرك الحق، وتسلم من الدخول، بين الله وبين عباده"[334].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾[335]: "وهو أن يعقل عن الله أمره، ونهيه، ومواعظه، ووعده، ووعيده، ويفهم مراده في الأشياء، على قدر ما يوفقه، ويكشفه له، من عظيم أمره، واجتناب مناهيه. وهذه كلها، لا توجد، إلا بلطف الله، وحسن نظره إليه، فيفضله على غيره باللب الموصوف، والنور المعروف، وهو فقيه في أصول الدين وفروعه، وليس كل من يكون فقيها في الفروع فقيها في الأصول، لأن الفقه في علم الأحكام كثير، وهو فقيه بالتفقه، وهو حامل الفقه والعلم، والفقيه اسم للعلم، يعبر بهذه اللفظة عنه، يقال: "فلان يتفقه ويتعلم". وأما الفقه، في الحقيقة، فهو فقه القلب"[336].

فالولي المجتهد، يكون فقيها في علوم الظاهر، عارفا بعلوم الباطن، منزها عن السفاسف، مطهرا قلبه من المذام. وهذا لا معنى له، إلا اشتراط العدالة الظاهرة والباطنة، في الفقيه المجتهد، كما صرح به في "نوادر الأصول": "ومحاسن الأخلاق، تؤدي إلى صفاء القلب ونزاهته، وإذا نزه القلب وصفا، كان النور أعظم، وأشرق الصدر بنوره، فكان ذلك عونا

---

٣٣٤ - أنواع العلوم، الورقة ٢٩ أ.

٣٣٥ - سورة النحل، الآية ٦٧.

٣٣٦ - بيان الفرق، ص. ٧٧.

له على درك ما به الحاجة إليه من شريعته"[337]. كما يقرر في كتاب "العقل والهوى"، أن "ثلاثة أشياء من فعال الفقيه:

أولها: أن يتكلم في أمر الدين، في الحلال والحرام، حتى يوضح للناس بيان الحق من الباطل؛

والثاني: بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[338]؛

والثالث: يتكلم بالفتيا والقضاء بين الناس، ولا يصيب الفقيه الفقه، إلابالتذكرة، والمناظرة مع الفقهاء والبصراء، في أمر الدين"[339].

وبالجمع بين أعضاء كلامه، في مختلف كتبه ورسائله، ندرك أن الاجتهاد عنده، متوقف على مدى قدرة العارف الفقيه على التعليل، والكشف عن معاني الأحكام. وهذا يتفق مع ما يقرره علماء مقاصد الشريعة، من أن "هذا العلم[340] مضنون به على غير أهله"[341].

فالفقه؛ عند الحكيم الترمذي؛ هو بمعنى القدرة على فهم مقاصد الأحكام، وأسرار الأمر والنهي. والفقيه حقا، هو من "عبد الله بما أمر ونهى، بعد أن فهمه، وعقله، وانكشف له الغطاء عن تدبيره، فيما أمر

---

٣٣٧ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٢٦٠.

٣٣٨ – سورة آل عمران، الآية ١١٠.

٣٣٩ – العقل والهوى، ص. ١٩١.

٣٤٠ – أي: علم مقاصد الشريعة.

٣٤١ – حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي، تعليق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. ١، ١٤١٠ / ١٩٦٣، ج. ١، ص. ٣٣.

ونهى"[342]، وهو الذي فقه "بماذا أمر الله ونهى، ورأى زين ما أمر وبهاءه، وشين ما نهى"[343]، وعاين "محاسن الأمور ومشاينها، ومقدار الأشياء، وحسن تدبير الله عز وجل"[344].

وينص الحكيم الترمذي، على لزوم "الاقتداء بالفقهاء العلماء منهم بالفقه و العلم"[345].

فالفقيه: هو من كان أهلا لجعل الحكم المناسب للحدث المناسب، وأفتى بحسب ما تمليه الظروف والملابسات، وبعبارته: "فإنما يلي الأمر منا من فهم عن الله تعالى، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، ما يهم الحاجة إليه، من العلم، في أمر شريعته"[346].

فينكشف لنا، أن من الشروط الأساس، في الاجتهاد، هو العلم بمقاصد الشريعة، والقدرة على إثبات العلل للأحكام[347]. وهذا هو المقصود،

---

٣٤٢ – حجة الله البالغة، ج. ١، ص. ١٣٧.

٣٤٣ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ١٣٦.

٣٤٤ – نوادر الأصول، ج. ١، ص.١٣٧. وانظر "العقل والهوى" (ص. ١٩٠ – ١٩١).

٣٤٥ – نوادر الأصول، ج. ١، ص.١٣٧. وانظر "العقل والهوى" (ص. ١٩٠ – ١٩١).

٣٤٦ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٢٦٠.

٣٤٧ – انظر ما حرره ابن عاشور، في علاقة الاجتهاد بالمقاصد، في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص. ١١ – ١٤). ويذكر الشاطبي، أن الاجتهاد، إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني، من المصالح والمفاسد، فيلزم العلم بمقاصد الشرع. كما يقرر، أن العلماء المجتهدين، لولا أنهم لم يفهموا مقاصد الشرع، في وضع الأحكام، لما حل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى (الموافقات، ج. ٤، ص. ٩٠ – ٩١، كتاب الاجتهاد، المسألة الخامسة).

مما أشرنا إليه، من أن الحكيم الترمذي، يشترط في المجتهد، أن يكون عارفا بمعاني الأمر والنهي. وتصنيفه لمصنفات عدة في مقاصد الشريعة – خاصة منها "كتاب إثبات العلل" – يكشف عن قدرته على تعليل الأحكام، وعن علمه الواسع بمقاصد الشريعة.

العنصر الثاني: أدب الاختلاف في الاجتهاد المقاصدي

يقرر الحكيم الترمذي، أن الاجتهاد في الكشف عن المعاني والمقاصد، يؤدي حتما إلى الاختلاف، لأمور نختار منها أمرين:

الأمر الأول: أن كل نص شرعي، يحمل وجوها كثيرة، ويخفي عللا عديدة، ولطائف شتى. وقد ذكرنا ذلك آنفا. ويؤكد ذلك في رسالته: "مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام"، إذ ورد فيها قوله: "فإنما اختلفوا، لأن في كل اسم معنى زائدا لطيفا دقيقا[348]"[349].

الأمر الثاني: أن اختلاف العقول والمدارك، يؤدي حتما إلى الاختلاف في الاستنباط، كما هو مؤدى قوله: "فمنهم من بلغ عقله وزن خردلة، ومنهم من بلغ عقله وزن السماوات والأرضين"[350]، وقال: "ثم قسم

---

٣٤٨ – في الأصل: زائد لطيف دقيق.

٣٤٩ – مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، الورقة ٨٨ ب.

٣٥٠ – مسألة في خلق الإنسان، ص. ٢٤.

العقول بينهم، وشرح للإسلام صدورهم، ولنور معرفته هداهم. وكلٌّ مؤمنون. وكلٌّ، إنما يقف على درجته"[٣٥١].

فمذهبه، أن "العقل نور، خلقه الله تعالى، وقسمه بين عباده، على مشيئته فيهم، وعلمه بهم"[٣٥٢]، وأن الله تعالى قسم "العقل بين خلقه، على علمه بهم، ثم قسم بين الموحدين عقل الهداية، على علمه بهم، فتفاوت القسم. فكل ما استقر في عبد، كان دليله على مقداره، الذي كان فيه يومئذ. فكل فعل فعله، يلهم العقل صاحبه، في كل ما أذن له، وما خطر عليه. فكل من كان حظه من العقل أوفر، فسلطان الدلالة فيه أعظم وأنور"[٣٥٣].

ولذا، فإنه لا يقيم وزنا للاختلافات القائمة على الألفاظ دون معانيها، كما يدل على ذلك قوله: "وإني وجدت هؤلاء المتنازعين، يتنازعون في الأسماء. فلا سبيل لهم إلى الأصول، فسكن تنازعهم"[٣٥٤]. وهذا إقرار منه أيضا، بأن النزاع في الفروع لا يضير، ما دام الكل لا ينازع في الأصول.

ومن هذا المنطلق، نجد الحكيم الترمذي، يذم التقليد والتعصب، ويركز؛ عند الاختلاف في الاجتهاد؛ على أمرين:

---

٣٥١ – باب في بيان المفردين، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين بإسطنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، الورقة ١٨٦ ب.

٣٥٢ – نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ٣٥٣.

٣٥٣ – نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ٣٥٤. وانظر "كتاب الرياضة" (ص. ٧١ – ٨١).

٣٥٤ – مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، الورقة ٨٨ أ.

أولهما: نبذ التقليد والاتباع بدون دليل، وبعبارته: "فهؤلاء، الذين انتحلوا هذا الرأي، وأكثروا فيه الخوض، سموا هذا فقها، وخيل إليهم أن هذا هو الذي ما عبد الله بمثله، وهو هذه المسائل، التي عندهم فقط. ولا يعلمون أن أساتيذهم تكلموا بها، ثم قالوا: وددنا أنا نجونا منها كفافا، لا لنا، ولا علينا، مثل إبراهيم النخعي، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، رحمهم الله، في زمانهم، وأبي حنيفة، وسفيان، والأوزاعي، ومالك، رحمهم الله، في زمانهم. فكل تمنى الخلاص منه، لا له، ولا عليه. وهؤلاء، أعرضوا عن سائر العلوم، التي حاجة الناس إليها في كل وقت، وصار هذا النوع فتنة لهم. فتراه طوال الدهر يقول: "يجوز، ولا يجوز"، يدخل فيما بينه وبين عباده، مع الحيرة في ذلك، ولا يدري: أصواب هو أم خطأ؟!"[355].

وقد جسد هذا الأمر، في مواقفه الفقهية. فإنه ما كان يأخذ رأيا على عواهنه، بل يرجح بين الأقوال، ويختار منها الأصوب والأقوى.

مثال ذلك، أنه يذكر خلاف العلماء في الوضوء من موضع الحدث. فأهل المدينة، اعتبروا موضع النجاسة. وفقهاء أهل الكوفة، اعتبروا نفس الشيء أين جرى. ثم يرجح رأي أهل الكوفة[356].

ويورد مسألة افتتاح الصلاة بـــ: "الله أعظم، والله أجل، والله أعز"، هل يجزيء الافتتاح بها عن التكبير، أولا يجزيء؟ ثم يقوّي قول أبي يوسف – وهو أنه لا يجزىء –، ويرجحه على قول أبي حنيفة[357].

---

٣٥٥ – نوادر الأصول، ج. ٤، ص. ٦٠.

٣٥٦ – كتاب إثبات العلل، ص. ٨٦ – ٨٧.

٣٥٧ – كتاب إثبات العلل، ص. ٩٧.

ويختار القراءة في الصلاة خلف الإمام، فيما لا يجهر فيه، معللا ذلك، بأن تعطى النفس حظها من الوعظ"[358]؛

ثانيهما: نبذ التعصب المذهبي، ومراعاة أدب الاختلاف، وحتمية وقوعه، بسبب تباين المدارك العقلية، وتفاوت طرق الاستنباط، يقول: "ثم للعلماء مداخل ومقال في الحوادث، من طريق الأحكام. واختلافهم فيها، رحمة واسعة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم من الله تعالى عليهم بذلك، وسهل لهم سبل النظر والاجتهاد في الرأي، فيما لم يجدوا فيه تنزيلا، ولا سنة عن الرسول عليه السلام"[359].

فهو يعتبر الاختلاف حول ما لا نص فيه، من مقتضيات التوسعة والرحمة على هذه الأمة، ومن موجبات الحيوية الفقهية، والتجديد في الدين بالاجتهاد فيما لا نص فيه، وبعبارته: "ثم وسع على العلماء منهم النظر فيما لا يجدون ذكره في التنزيل، ولا في سنة الرسول عليه السلام، حتى يلحقوه ببعض"[360].

وهو يفرق، بين مصطلحي "الافتراق" و"الاختلاف". فالأول مذموم، ومنهي عنه. والثاني محمود، ومأمور به: "فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد اختلفوا في أحكام الدين، فلم يفترقوا، لأنهم لم يفارقوا الدين. وإنما اختلفوا فيما أذن لهم النظر فيه، والقول باجتهاد الرأي. واختلفت آراؤهم، فاختلفت أقوالهم. وقد أمروا بذلك، فصاروا باختلافهم

---

٣٥٨ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٠٢.

٣٥٩ - نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٤٢٣.

٣٦٠ - نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ٢٥٠.

محمودين، لأنه أدى كل واحد منهم، على حياله، ما أمر من جهد الرأي والنظر فيه"[٣٦١].

وقد جسد الحكيم الترمذي هذا الانفتاح الفقهي، عند عرضه لأقوال الفقهاء وآرائهم. إذ يذكر؛ مثلا؛ الخلافات الحاصلة في أداء بعض الشعائر في الصلاة، ثم يعلق على ذلك بقوله: "وكل ذلك حسن"[٣٦٢]. ويذكر الاختلاف، في الكشف عن بعض أسرار الحروف، ثم يعلق عليها يقوله: "وكُلٌّ حسنٌ"[٣٦٣].

فهو يُحَكِّم أصالة التخيير، درءا لمفسدة الخلاف المذموم، والتعصب المذهبي.

وإن رجح قولا على آخر، فبدون طعن، أو همز ولمز، بل يقول مثلا: "فحال عمر رضي الله عنه؛ في هذا؛ حال الأقوياء، وحال سعد رضي الله عنه، حال الضعفاء"[٣٦٤]، أو يقول: "وهو أشبه عندنا وأليق"[٣٦٥].

ومما يدل أيضا على نبذه للتعصب، ويؤكد انفتاحه وسعة صدره للمخالف، أنه عقد في "نوادر الأصول" أصلا وسمه بـ: "في أن إجماع الأمة حجة، واختلافهم رحمة"[٣٦٦].

---

٣٦١ - نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ٢٤٩.

٣٦٢ - كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٤٤ أ - ب.

٣٦٣ - كتاب غور الأمور، ص. ٤٠.

٣٦٤ - الصلاة ومقاصدها، ص. ٦٤.

٣٦٥ - كتاب إثبات العلل، ص. ٨٧.

٣٦٦ - نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٤٢٢.

العنصر الثالث: مصادر الاستنباط والاجتهاد

لا يخالف الحكيم الترمذي سائر أهل السنة في أصول الاجتهاد ومصادر الاستنباط. فهو يذكر الحكم الفقهي، ثم يبين مصدره: هل هو الكتاب، أو السنة، أو الإجماع[٣٦٧]؟

ومن مصادر الاجتهاد عنده أيضا القياس[٣٦٨]، والاستحسان[٣٦٩].

أما قول الصحابي، فالراجح أنه لا يقول بحجيته، بدليل أنه ساق قول جابر رضي الله عنه: "في التبسم وضوء"، ثم علق عليه بقوله: "ولسنا نقول به، ولكنه يكره"[٣٧٠].

وأما العرف، فإنه شكل من أشكال العمل المصلحي في الشريعة، فيكون عمل الترمذي، بالمصلحة، عملا بالعرف، ضرورة واقتضاء.

---

٣٦٧ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٤٠ أ – ب. نوادر الأصول، ج. ١، ص. ٢٥٨ – ٢٦٠، ٤٢٢ – ٤٢٣.

٣٦٨ – تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، لخالد زهري، ص. ٢٣٧ – ٢٣٨.

٣٦٩ – تعليل الشريعة بين السنة والشيعة، ص. ٢٤٥.

٣٧٠ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٣٨ أ.

العنصر الرابع: المذهب الفقهي للحكيم الترمذي

بقيت مسألة أخرى، تستحق أن نختم بها هذه العناصر، وهي المذهب الفقهي، الذي كان يتعبد به الحكيم الترمذي، في عباداته ومعاملاته، فنقول:

ينسب إليه الإمامُ السبكي الانتماءَ إلى المذهب الشافعي[٣٧١]. بيدَ أنه، وإن كان يوافق الشافعية، في بعض الآراء الأصولية، كعدم القول بحجية قول الصحابي، فيما فيه للاجتهاد مجال[٣٧٢]، إلا أنه يخالفهم في قواعد أخرى، منها أنهم يعتبرون العبادات تعبدية[٣٧٣]، بينما يراها الحكيم الترمذي معقولة المعنى. وقد أشرنا إلى ذلك آنفا.

لكن الحكيم الترمذي يعلق أحيانا بقوله: "وهو قول علمائنا"[٣٧٤].

---

٣٧١ - طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، ج. ٢، ص. ١٨١، ٢٤٥ - ٢٤٦.

٣٧٢ - المستصفى (حيث اعتبر أبو حامد الغزالي مذهب الصحابي من الأصول الموهومة)، ج. ١، ص. ٢٦٠ - ٢٧٤.الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي، ج. ٤، ص. ٣٨٥ - ٣٩٠. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين الإسنوي، ص. ٤٩٩ - ٥٠٢. وقال الإمام الشافعي: "وكذلك لا يجوز، إذا لم يكن عندهم [إي: عند الصحابة] حجة، أن يكون على من بعدهم حجة" (اختلاف الحديث للإمام الشافعي، ج. ٢، ص. ٨٨).

٣٧٣ - جماع العلم للإمام الشافعي، ص. ٩١. اختلاف الحديث، ج. ١، ص. ٣٣.

٣٧٤ - كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٣٩ أ - ب.

فمن يقصد بهؤلاء العلماء؟ هل يقصد علماء مذهب معين؟ أو أنه يقصد علماء أهل السنة عموما؟

الحقيقة، أنني قرأت كل ما توافر لدي من كتب ورسائل الرجل، سواء كانت منشورة أم مخطوطة، دون أن أعثر على ما يشير إلى أنه متبع لمذهب معين.

وقد ألفيتُهُ يقول: "... وعلى هذا مذهب أهل السنة والجماعة، وهو مذهب علمائنا"[٣٧٥]. لكن هذا، لا يجيب بوضوح عن تساؤلنا، وهو: هل يقصد بقوله: "علماءنا" علماء أهل السنة، لا علماء مذهب معين؟ إذ العطف يفيد المفارقة.

وإذا لم يكن بوسعنا الحسم، في الجواب عن هذا التساؤل، فإننا نستطيع أن نجزم بأنه – على افتراض أنه كان متبعا لمذهب معين – لم يكن متعصبا لمذهبه، وأنه كان يأخذ بآراء غيره، ممن ليسوا من مذهبه[٣٧٦]، إذا كان رأيهم أصوب، ودليلهم أقوى. فقد رأينا؛ مثلا؛ اختياره لقول أبي يوسف، وترجيحه على قول أبي حنيفة، حول مسألة افتتاح الصلاة.

---

٣٧٥ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٤٠ أ – ب.

٣٧٦ – هذا على افتراض، أن الحكيم الترمذي كان شافعيا.

مسالك التعليل عند الحكيم الترمذي

بعد الكلام على الاجتهاد المقاصدي، عند الحكيم الترمذي، يكون لزاما علينا الكلام على مسالك التعليل عنده. فالموضوعان مرتبطان ارتباطا وثيقا، ولا غنى لأحدهما عن الآخر.

لا جرم أن الرجل يقرر، أن من شروط الاجتهاد؛ بل أهمها؛ هو العلم بمقاصد الشريعة وعلل الأحكام، وأنه شرط عزيز ونفيس، لا يؤتاه، إلا الخاصة من العلماء.

وبعد إدراك هذه الحقيقة، نسلط الضوء على أهمية المسالك، في خدمة الاجتهاد المقاصدي. ولا جرم أن الخادم، يستلزم تقديم المخدوم عليه. وهذا هو الغاية من تأخيري الكلام على مسالك التعليل عن الكلام على الاجتهاد المقاصدي.

هذا، وإن مسالك التعليل كثيرة، لكن الكلام، في هذا المقام، سيقتصر على بيان بعضها، لا كلها. وسيراعي؛ في ذلك؛ الأهم، والأبرز، في اجتهاد الحكيم الترمذي.

التعليل بالنقل والعقل

والكلام عليه سيلتئم من المسالك التالية:

المسلك الأول: التعليل بالكتاب

من أمثلة التعليلات القائمة على أسس نقلية، عند الحكيم الترمذي، أن الخمر حرام، لما فيه من مفاسد على العقل. وذلك، بناء على قوله تعالى[٣٧٧]: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون﴾[٣٧٨].

المسلك الثاني: التعليل بالسنة

مثال ذلك، أن الحكيم الترمذي، يجعل العلة في إمامة السلطان، هي أنه ظل الله في الأرض. وذلك، بناء على ما روي عنه صلى الله عليه

---

٣٧٧ – سورة المائدة، الآيتان ٩٠ – ٩١.

٣٧٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢٣٤ – ٢٣٥.

وسلم: "السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم. فإن عدل، فله الأجر، وعليكم الشكر. وإن جار، فعليه الأمر، وعليكم الصبر"[٣٧٩].

وما روي عنه[٣٨٠]: "السلطان ظل الله في أرضه. من نصحه، اهتدى. ومن غشه، ضل"[٣٨١].

المسلك الثالث: معرفة العلة عن طريق الصحابة

من ذلك، ما رواه الحكيم الترمذي، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: "... واليقين على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأويل الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة الأولين. فمن تبصر الفطنة، تأول الحكمة. ومن تأول الحكمة، عرف العبرة. ومن عرف العبرة، فكأنما كان في الأولين"[٣٨٢].

---

٣٧٩ - رواه الحكيم الترمذي، في "نوادر الأصول" (ج. ٤، ص. ١٥٣)، والبزار، والبيهقي، في "شعب الإيمان"، عن ابن عمر، مع اختلاف في بعض اللفظ. ورمز إليه السيوطي بالضعف (الجامع الصغير، ج. ٢، ص. ٢٩٦، الحديث ٤٨١٦).

٣٨٠ - رواه البيهقي، في "شعب الإيمان"، عن أنس، بلفظ: "... فمن غشه ضل، ومن نصحه اهتدى". ورمز إليه السيوطي بالضعف (الجامع الصغير، ج. ٢، ص. ٢٩٦، الحديث ٤٨١٨).

٣٨١ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٦٥ - ١٦٦.

٣٨٢ - كتاب إثبات العلل، ص. ٧٧.

المسلك الرابع: معرفة العلة عن طريق التابعين

يقرر الحكيم الترمذي، أن التابعين، يثبتون العلل، في الأوامر والنواهي. ومن مستنداته في ذلك، قول الحسن البصري: "ما أدركنا من هذه العلل، من طريق الحكمة، تكلمنا فيه، وبيناه، تأويلا للحكمة، لا حكما على الله في غيبه. وما خفي علينا، سلمنا له، والعبودية لله منا فيه قائمة"[383].

ومن أمثلة التعليل، عند الحسن البصري، أنه علل النهي عن سب أهل بدر، بأن الناس أسلموا من خوف سيوفهم، وأهل بدر، أسلموا من خوف الله تعالى[384].

المسلك الخامس: معرفة العلة عن طريق العلماء والمشايخ

وأقصد بالعلماء والمشايخ، من جاؤوا بعد الصحابة والتابعين. وإلا، فإن هؤلاء، هم صفوة العلماء، وشيوخ المشايخ.

ومن المشايخ، الذين كان لهم دور بارز، في التكوين العلمي والمقاصدي للحكيم الترمذي، أبوه علي بن الحسين الترمذي، حيث تلقى منه الحديث، ورواه عنه، كما تشهد بذلك مصنفاته، واستفاد من تعليله.

---

٣٨٣ - كتاب إثبات العلل، ص. ٧٧.

٣٨٤ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٩٨.

ومن أمثلة هذا المسلك، أن الحكيم الترمذي، يذكر عن "بعض أهل العلم"، أن علة تسمية الجنابة بذلك، أن حواء، حين جامعها آدم، وجدت لذة بين جنبيها[٣٨٥].

المسلك السادس: معرفة العلة بالاستقراء

وذلك بملاحظة، أن كل أدلة الشرع، تجزم بأن الشريعة معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، وتأييد ذلك بالأدلة العقلية. منها، أن الله تعالى لا يأمر أو ينهى عبثا وجزافا، بل لحكم ثاوية بين طيات الأحكام، كما سبق بيانه.

المسلك السابع: ربط الحُكْم بأسباب وروده

من أمثلة ذلك، عند الحكيم الترمذي، ما ذكره في علة الميراث، وهو أن أهل الجاهلية، كانوا يورثون الرجال، دون النساء والصبيان، لقيامهم بشؤون المعاش، وقيادتهم للحرب، إذ يؤتون الإرث لأكبر ولد. فإن لم يكن للميت ولد، فلأخيه، أو عمه، أو كبير قومه. فنزلت آيات المواريث،

---

٣٨٥ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقتان ١٧٦ ب – ١٧٧ أ.

لتقسيم الإرث، بين الأولاد، والأبوين، والزوجين، والكلالة، والإخوة، والأخوات، وأولي الأرحام"[386].

التعليل باللغة العربية وعلومها

لا جرم أن اللغة العربية شرط أساس في الاجتهاد. وهذه الحقيقة، لم تكن لتغيب عن علم بارز كالحكيم الترمذي. فقد اعتبر اللغة العربية من أهم مسالك التعليل. يقول، في معرض كلامه على التفسير: "ففسر القرآن: كشف معانيه، وإيضاحه. فإنما يعلم تفسيره العلماء باللغة، والحكماء بعلم اللغة، والحكماء بالحكمة الظاهرة. والحكماء بالحكمة الباطنة، فهم أهل التفسير. وسائرهم تلامذة عجزة، يلتقطون الأخبار، ويستعينون بالشعر، واللغات الظاهرة، ويعتمدون على أقاويل الضحاك، والكلبي، وأشباههما"[387].

وفي معرض كلامه على إعجاز القرآن، يذكر أن من وجوه الإعجاز "تأليف الحروف، التي صارت لطائف"[388].

ومن مستنداته، في هذه العلة من علل الإعجاز، أن الكتاب؛ في اللغة؛ معناه النظام، يقول: "فإن الكتاب: النظام، ومنه سميت الكتيبة. فكفى بنظام ربنا رب العالمين، كيف نظم آياته، ليكون لموحديه ولائم، ولخاصته

---

٣٨٦ – كتاب إثبات العلل، ص. ٢١٣.

٣٨٧ – رسالة في خلق الآدمي، ص. ٧٩ – ٨٠.

٣٨٨ – رسالة في خلق آدمي، ص. ٥٨.

عرائس، ولخاص خاصته ضيافات وتحفا، وعلى أعداء الله أعذارا وحججا مزجها بحكمته"[389].

ويفرق بين العلماء باللغة، والحكماء بعلم اللغة. فالعلماء باللغة، هم "الذين عرفوا ألغاز العرب في الظاهر. وأما الحكماء بعلم اللغة، فهم الذين عرفوا أساس اللغة، وتدبيره فيها، وتأليف حروفها بالمعاني، التي اندفعت فيها، فإنما كانت في البدء معاني خرجت من المشيئة، فنظمت المشيئة الحروف"[390].

ولهذا، انْتَقَدَ علماءَ الظاهر، في عدم فهمهم معاني اللغة وأسرارها[391].

ويستدل، في مباحثه اللغوية – عند إرادة التعليل –، بأساطين اللغة، كالخليل بن أحمد الفراهيدي[392].

ونمثل للمباحث اللغوية؛ عنده؛ بما قاله في تفسير قوله تعالى : ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن، وأما إذا ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانني كلا﴾[393]: "فأعلمنا أن الدنيا كلها وسع أو قدر، لأنه قد قال في كلا الحالين: ﴿ابتلاه ربه﴾. فهذا الجاهل بربه، اعتد بهذه السعة كرامة، وهذا التقدير هوانا، فأكذبهما، ورد عليهما،

---

٣٨٩ – رسالة في خلق الآدمي، ص. . وانظر "كتاب الأكياس والمغترين" (ص. ٥٩).

٣٩٠ – رسالة في خلق الآدمي، ص. ٨٢ – ٨٣.

٣٩١ – أنواع العلوم، الورقة ٢٧ ب.

٣٩٢ – الصلاة ومقاصدها، ص. ١١٤.

٣٩٣ – سورة الفجر، الآيات ١٥ – ١٧.

فقال: ﴿كلا﴾، وإنما هو قوله: "لا"، والكاف صلة، كقولك: "ذلك"، ثم قال: "كذلك"، فوصله بالكاف، ومثل قوله: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾[٣٩٤]، إنما هو: "فبرحمة من الله"، و"ما" صلة. ومثل هذا كثير في القرآن، وهو خطاب العرب في اللغة الجارية بينهم"[٣٩٥].

ويقول في التأصيل اللغوي للنية: "وأصل "النية"، من طريق الإعراب واللغة، هو النهوض، تقول: "ناء ينوء"، أي: نهض، ينهض. وتفسير "النية": نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله، بقدر العقل، والمعرفة بقدر القلب على السعي والطيران إلى الله"[٣٩٦]. وذلك، ليبين أن علة النية، هي سعي القلوب إلى الله[٣٩٧].

وساق حديث: "إن الله يضحك إلى عبده"[٣٩٨]، ثم علق عليه، لبيان علة نسبة الضحك إليه سبحانه، بأن هذه الكلمة أريد بها "إعلام العباد، فرح

---

٣٩٤ – سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٣٩٥ – مسألة في خلق الإنسان، ص. ٢٨ – ٢٩.

٣٩٦ – باب في شأن النية، ص. ٩١.

٣٩٧ – باب في شأن النية، ص. ٩١. كتاب الرياضة، ص. ٧٩. العقل والهوى، ص. ٢٠٤ – ٢٠٥.

٣٩٨ – ذكره المتقي الهندي بلفظ: "إن الله ليضحك إلى الرجلين، إلى القوم، إذا صفوا في الصلاة ..."، وعزاه إلى ابن النجار، عن أبي سعيد (كنز العمال، الحديث ٥٢٧٨)، وأوقفه ابن المبارك على أبي ذر بلفظ: "ثلاثة يضحك الله إليهم، ويتبشش الله بهم ..." (الزهد والرقائق، الأثر ٩٦٢)، وذكره السيوطي بلفظ: "يتجلى لنا ربنا، ضاحكا يوم القيامة"، معزيا إياه إلى الطبراني، في "الكبير"، عن أبي موسى، ورمز إليه بالحسن (الجامع الصغير، ج. ٢، ص. ٥٨٩، الحديث ٩٩٩٥).

الرب بذلك العبد، وبذلك الفعل منه. والضحك في اللغة: انفتاح الشيء وانكشافه، تقول: "هذا زرع يضحك: أزهر وأخضر"، ومنه قوله: ﴿فضحكت فبشرناها بإسحاق﴾[399]، وهو انفتاح الرحم. فكذلك قال المفسرون: "ضحكت: حاضت". ومرجعه إلى ما قلت. والضاحك، لا يخلو من انفتاح فيه"[400].

ومثل هذا، ما قاله في حقيقة الشكر، و"هو انفتاح عين القلب حتى يرى". وهذا، بناء على المعنى اللغوي للشكر، و"هو انفتاح الشيء، وانكشاف الغطاء"[401].

وقال في علة تسمية الماعون بهذا الاسم، في قوله تعالى: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون﴾[402]: "في لغة العرب، مأخوذ من المعونة والرفد، أوله الزكاة، ثم ما يتبعه من الرفد، والعواري، التي تمتهن"[403].

ومن أمثلة التعليلات، القائمة على اللغة وفلسفتها أيضا، أنه يذكر أن من علل السجود، أنه غطاء للساجد على ما سلف من ذنوب تاب منها، فهو كفارة له منها. وهذا، أخذه من المعنى اللغوي للكفارة، وهو الغطاء[404].

---

٣٩٩ - سورة هود، الآية ٧١.

٤٠٠ - باب آخر في الصفات، ص. ١٠٢.

٤٠١ - منازل القربة، ص. ٥٠. وانظر "العقل والهوى" (ص. ٢٠٩ - ٢١٠).

٤٠٢ - سورة الماعون، الآيات ٤ - ٧.

٤٠٣ - باب في قول الله تبارك وتعالى: "من رجا غير فضلي، وخاف غير عدلي، فليطلب ربا سواي"، ص. ١٠٥ - ١٠٦.

٤٠٤ - كتاب إثبات العلل، ص. ١١٠.

ويجعل معنى كلمة "التحيات"، في التشهد: الأمر بجعل كل التحيات للحي، الذي لا يموت. وذلك استنادا إلى المعنى اللغوي للتحية، حيث إنها مأخوذة من الحياة[٤٠٥].

ويذكر أن من علل القيام، في صفوف الصلاة، اتفاق الظاهر والباطن، وإلا كان ذلك نفاقا، لأن هذا معناه مخالفة الظاهر للباطن. وذلك، اعتمادا على المعنى اللغوي للنفاق، وبعبارته: "لأن النفاق كل شيء له وجهان، ومنه نافق اليربوع[٤٠٦]، فإن لها بابين"[٤٠٧].

ويذكر أن من علل صوم رمضان، مغفرة الذنوب. وهذا، بناء على المعنى اللغوي لرمضان، وهو "الإرماض"، يقول: "سماه رمضان، فيرمض به ذنوبهم إرماضا، لوفارة الرحمة، التي أودع الله تعالى ذلك الشهر"[٤٠٨].

ويذكر أن من علل الزكاة، نمو المال وزيادته. وهذا بناء على المعنى اللغوي للزكاة، وهو النماء والزيادة[٤٠٩].

ويقول في تسمية النبي آدم بهذا الاسم: "فأما آدم، فهو الوصل. يقال في اللغة: "آدمني"، أي: وصلني. وكذلك سمي الإدام إداما، أي: يوصل ذلك بالخبز"[٤١٠].

---

٤٠٥ – كتاب إثبات العلل، ص. ١١٣.

٤٠٦ – نوع من الفئران، وهو قصير اليدين، طويل الرجلين، ذنبه كذنب الجرد، ولجحره أربع أبواب. جمعه "يرابيع" (معجم متن اللغة، ج. ٢، ص. ٥٣٧، مادة "ر. ب. ع.").

٤٠٧ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٤٢ – ١٤٤.

٤٠٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٥٤.

٤٠٩ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٨٥.

هذا، وإن الحكيم الترمذي، يكثر من الاستعارات والمجازات. فللقلب شمس، وللشهوات دخان[411]، والليل سلطان[412]، والرحمة تجري كالسيل، ولأخلاق السوء بنيان، يقلعه سيل الرحمة[413]. ويستعير لأول حلول الليل إقبال أوائل جيوش ملك[414]. ويستعير للصلاة معنى العرس والوليمة، الموجبين للبهجة والفرح، فهي "دار الله. من دخلها، دخل في عرس الله، وولائمه، وضيافاته. ففي الوقوف، والركوع، والسجود، ضيافاته، ومن التلاوة أعراسه، ومن الثناء والتشهد ولائمه. والأعراس في الدار والمساكن، والولائم في البساتين"[415]. والأعمال في الصلاة "كالأطعمة، والأقوال كالأشربة، في عرس الموحدين"[416]. وهذا العرس، "قد هيأه الله رب العالمين لأهل رحمته، في كل يوم وليلة، خمس مرات، حتى لا يبقى لهم دنس ولا غبار"[417].

---

٤١٠ - الأمثال من الكتاب والسنة، ص. ٢٦١. وانظر مزيدا من الأمثلة، في التعليل القائم على الاشتقاق اللغوي، في "أدب النفس" (ص. ١٤٥ وما بعدها)، و"كتاب الرياضة" (ص. ٥٣ وما بعدها).

٤١١ - كتاب إثبات العلل، ص. ٧١.

٤١٢ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٣٣.

٤١٣ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٣٥.

٤١٤ - كتاب إثبات العلل، ص. ١٣٣ - ١٣٤.

٤١٥ - الصلاة ومقاصدها، ص. ١٩. وانظر "كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال"، الورقة ١٧٧ ب.

٤١٦ - الصلاة ومقاصدها، ص. ٢٧.

٤١٧ - الصلاة ومقاصدها، ص. ٣٩.

وهو يجعل ذلك يصب في الكشف عن المعنى والعلة. فمثلا، حين يجعل الليل صاحب سلطان، ومبتدأ ظهور هذا السلطان هو المغرب، فهذا إيذان من الله للعباد، بحلول وقت السكينة، فيطبق الأفق، وتعشى الأبصار. ثم يقرر، أن هذا هو علة المغرب والعشاء[418].

ومن غرائب المسالك التعليلية، عند الحكيم الترمذي، أنه قد يستند إلى الأصول اللغوية الأجنبية للكلمة.

مثال ذلك، أنه يرى أن علة تسمية "فردوس"[419] بهذا الاسم، أنها باللغة الرومية: "فرادس"، فعربتها العرب، فقالت "فردوس". وعقد، في كتابه "كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال"، بابا وسمه بـ: "باب الصلاة بالفارسية لِمَ سميت نَمَاج"، ذهب فيه إلى أن علة ذلك، هو أن الملائكة رأوا ملكا اسمه "نمج" ساجدا لآدم صلوات الله عليه، فتبعته الملائكة على فعله. ومن ثَمَّ، سميت الصلاة "نمج" بالفارسية، لأنه سبق بالسجود، فسميت باسمه[420].

ويذكر العلة، في تسمية النبي إدريس عليه السلام بهذا الاسم، وهو أنه كان يدرس الكتب[421].

---

٤١٨ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٣٣.

٤١٩ – شفاء العلل، الورقة ٨ أ.

٤٢٠ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقتان ١٣٤ ب – ١٣٥ أ.

٤٢١ – نوادر الأصول، ج. ١، ص. ١٦٩.

وهذا فيه نظر، لأنه ليس من الموضوعية والعلمية في شيء، أن نخضع تراكيب لغوية وقوانين إعرابية خاصة بلغة معينة للغة أخرى مخالفة لها في الأصول. فالعربية والفارسية، وإن تشابهتا في الكثير من الكلمات، بحكم تأثر إحداهما بالأخرى، بسبب الاختلاط، الحاصل بين الشعبين، العربي والفارسي، إلا أنهما، من حيث الأصل اللغوي، وقواعد اللغة، مختلفتان جدا. فلهذه قواعدها، ولتلك قواعدها، والعربية من أصل سامي، والفارسية من أصل هندوأوربي.

حقا، إن الحكيم الترمذي، يرجح، أن "نمج" كلمة سريانية، لا فارسية، عند نهاية تحقيقه في شأنها[٤٢٢]، لكن السريانية، وإن كانت من اللغات السامية، فالمباينة بين قوانينها وقوانين العربية ثابتة.

التعليل بالذوق والعرفان

تكلمنا على الأسس النقلية، والعقلية، واللغوية، للتعليل، عند الحكيم الترمذي. لكنه ينفرد بمسلك آخر في التعليل، وهو الذوق الصوفي والحدس العرفاني.

ومن أمثلة ذلك، أنه يجعل من علل شعائر الحج، شعور "قلبك بربك، في تلك الحال، وأنك تعلمه، كأنك تراه، وتريه فعلك"[٤٢٣].

---

٤٢٢ – كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، الورقة ١٣٥ أ.

٤٢٣ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٦١.

وهذا يذكرنا بمقام الإحسان، الذي تكلم عليه المتصوفة، وأطالوا النَّفَس في بيان خصائصه، وطريق الوصول إليه.

ومن علل سنن الصلاة، ما قاله: "فكذلك المَعلَّم، كل حال تتحول منها إلى حال في صلاتك، يريك تلك الحالة: ماذا يريد بها؟"[٤٢٤].

وهذا يذكرنا بالمقامات والأحوال، المعهودة لدى أهل التصوف والعرفان.

ومن تعليلاته العرفانية والذوقية أيضا، أنه يقرر أن "بسم الله"، "إنما حقيقتها، لمن وصل إلى الألوهة"[٤٢٥]. ثم يذكر، أن رسولنا صلوات الله وسلامه عليه، أعطي "الملك والنبوة، وبعث إلى الخلق كافة، فأعطي ذلك، ليقوى عليها[٤٢٦]"[٤٢٧].

ومن ذلك أيضا، أن الجنة والنار، "وعاءان للرحمة والسلطان. فكيف يفنى الرحمة والسلطان، وهما خلقان للثواب والعقاب، يتجددان في جديد كل يوم، لتجدد حركات العباد ومقاصدهم، ويتلونان بألوان النعمة والعذاب، على تلوّن العباد ها هنا؟! فكيف يجوز الفناء؟!"[٤٢٨].

ويقول في علة التكبير في الصلاة: "وإذا كبر، فقد سلم الكبر إلى الله، وتبرأ منه، ووضع نفسه لكبريائه. فإذا وضع نفسه، رفعه الله، لأنه

---

٤٢٤ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٦١.

٤٢٥ – باب في حقيقة بسم الله، الملحق الثامن، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١١.

٤٢٦ – أي: على ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾.

٤٢٧ – باب في حقيقة بسم الله، ص. ١١١.

٤٢٨ – باب في السواد الأعظم، ص. ١١٣.

صار في صورة العبيد. والله يحب عبيده، ما داموا له كهيئة العبيد. فإذا تجبروا، مقتهم، لأن ذلك منهم كالمضاهاة"[429].

ويقول في علة النهي عن الأكل من مائدة عليها خمر: "وأما قوله: "ونهى أن يأكل على مائدة يشرب عليها الخمر"، فإن اللعنة غير مأمونة، أن تحل تلك المائدة. فأما البركة، فقد ارتفعت، لأن كل رزق، فمادته من البركة. فإذا انقطع المدد، صارت ردا في الدنيا، ووبالا في الآخرة"[430].

ونمثل للتعليل العرفاني أيضا، برسالة صغيرة للحكيم الترمذي، بعنوان "باب في الحمد"، ونصها: "الحمد: كلمة وافرة، إذا قالها منتبها متيقظا. وذلك، أن هذه الكلمة، خرجت مخرج المعرفة. ولو كانت نكرة، لكان يقال: "حمدا لله". فلما ألحق بها الألف واللام، دل كأنه يشير إلى شيء متقدم معلوم. فنظرنا إلى أول من سبق إلى هذا القول، فوجدنا في الخبر، أن آدم صلوات الله عليه، لما عطس، قال: "الحمد لله". فهو أول كلمة نطق بها. فكان الذي نطق به، على المعرفة، لا على النكرة، كأنه يشير إلى حمد متقدم، فيقول ذلك الحمد. فنظرنا، فإذا هو "الحمد لله"، الذي حمد ربنا نفسه، قبل أن يخلق خلقه. فذلك الحمد الوافر الكامل. فأصل الانتباه، إذا قالوا: "الحمد لله"، والألف بالألف، فإنما يشيرون بقلوبهم إلى ذلك الحمد، الذي حمدته نفسه، لوفارة النور، وكمال المنطق. يقولون ذلك الحمد لله. فلهذا، ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "سبحان الله، تملأ نصف

---

٤٢٩ – الصلاة ومقاصدها، ص. ٣٠.

٤٣٠ – المنهيات، ص. ٨٢.

الميزان. والحمد لله، تملأ الميزان"[431]. فإنما تملأ الميزان، من كلمة، إذا قالها، على ما وصفت، يشير بقلبه إلى ذلك"[432].

لكن التعليلات الذوقية، كثيرا ما تجنح بالحكيم الترمذي في شطط الخيال، أو أشبه ما يكون بالخرافة. إذ كثيرا ما يورد أمرا، لا دليل له من العقل، ولا من النقل. كتقريره، أن الوحوش تصوم يوم عاشوراء[433].

بيد أننا نلفيه عقلانيا، إلى حد بعيد، في مواضع أخرى، من كتبه. مثال ذلك، أنه يُؤَوِّل مسخ علماء السوء قردة وخنازير[434]، بأنها على معناها، لا مبناها. إذ المقصود، أنهم يتقلبون، في أحوالهم الدنيوية، كتقلب الخنازير، في المزابل[435].

---

٤٣١ – جزء من حديث رواه أحمد، في "مسنده"، والبيهقي، في "شعب الإيمان"، عن رجل، من بني سليم. ورمز إليه السيوطي بالصحة (الجامع الصغير، ج. ٢، ص. ٢٨٤، الحديث ٤٦٣٥).

٤٣٢ – باب في الحمد، الملحق التاسع، من ملاحق "منازل القربة"، ص. ١١٢.

٤٣٣ – كتاب إثبات العلل، ص. ١٨١.

٤٣٤ – وذلك في الحديث، الذي رواه عن أبي أمامة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تكون في أمتي فزعة، فيصير الناس إلى علمائهم، فإذا هم قردة وخنازير" (نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ١٩٦ – ١٩٧).

٤٣٥ – نوادر الأصول، ج. ٢، ص. ١٩٦ – ١٩٧.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي التغلبي (تـ. ٦٣١ / ١٢٣٣)

- الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتب حواشيه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (تـ. ٧٧٢ / ١٣٠٧)

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ٤، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.

البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين البابانى (تـ. ١٣٣٩ / ١٩٢٠)

- هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجديدة، اسطنبول، ١٩٥٥.

الترمذي، الحكيم، أبو عبد الله محمد بن علي الخراساني (تـ. ٣١٨ / ٩٣٠)

- كتاب إثبات العلل، تحقيق خالد زَهْري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: نصوص ووثائق رقم ٢، ط. ١، ١٩٩٨.

- أدب النفس، منشور مع "كتاب الرياضة"، وسيأتي توثيقه.

- الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٥ / ١٩٧٥.
- أنواع العلوم، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين باستنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ٢٧ أ إلى ٣٣ أ.
- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب (غير صحيح النسبة إلى الحكيم الترمذي)، تحقيق نقولا هير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.
- كتاب الحج وأسراره (غير صحيح النسبة إلى الحكيم الترمذي)، تحقيق حسني نصر زيدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. ١، ١٣٨٩/١٩٦٩.
- كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، منشورات "بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥.
- رسالة في خلق الآدمي، منشور ضمن "رسالتان منسوبتان للحكيم الترمذي"، تحقيق خالد زهري، وجنفييف جوبيو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥.
- شفاء العلل، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين باسطنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ١ ب إلى ٧ ب.
- "كتاب الرياضة" و"أدب النفس"، تحقيق A. J. Arberry، وعلي حسن عبد القادر، مكتبة الآداب الصوفية - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٦٦ / ١٩٤٧.

- الصلاة ومقاصدها، تحقيق بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. ١، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- طبائع النفوس وهو الكتاب المسمى بـ "الأكياس والمغترين"، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، والسيد الجميلي، دار الجيل، بيروت - المكتب الثقافي، القاهرة، ط. ٢، ١٤١٠ / ١٩٩٠.
- العقل والهوى، منشور مع "الأعضاء والنفس"، وقد سبق توثيقه.
- كتاب غور الأمور، تحقيق G. Gobillot، منشورات "المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة" في "حوليات إسلامية"، المجلد ٢٨، ١٩٩٤.
- كتاب كيفية الصلاة والسواك والاغتسال والوضوء وأصل ذلك وسببه على التمام والكمال، مخطوط محفوظ في خزانة ولي الدين، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ١٢٨ ب إلى ١٧٧ أ.
- مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين باسطنبول، مسجل تحت رقم "٧٧٠"، ضمن مجموع، من ورقة ٨٧ أ إلى ٩٠ أ.
- مسألة في خلق الإنسان، الرسالة الأولى ضمن كتاب "رسالتان منسوبتان للحكيم الترمذي"، وقد سبق توثيقها.
- منازل العباد من العبادة، تحقيق محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

- منازل العباد من العبادة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، المكتب الثقافي، القاهرة، ط. ١، ١٩٨٨.
- منازل القربة، تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم ٣، ط. ١، ١٤٢٣ / ٢٠٠٢.
- المنهيات، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- نوادر الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد الرحمن عميره، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٤١٢ / ١٩٩٢.

حاجي خليفة، كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (تـ. ١٠٦٧ / ١٦٥٧)

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف، اسطنبول، ١٣٦٠ / ١٩٤١.

ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي الكناني العسقلاني (تـ. ٨٥٢ / ١٤٤٩)

- لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. ٢، ١٣٩٠ / ١٩٧١.

الدهلوي، شاه ولي الله بن عبد الرحيم العمري (تـ. ١١٧٦ / ١٧٦٢)

- حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. ١، ١٤١٠ / ١٩٩٠.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (تـ. ٧٤٨ / ١٣٤٨)
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عوا معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ١٤٢٤ / ٢٠٠٣.
- تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٤٠١ / ١٩٨١ – ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
رضا، أحمد
- معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧ / ١٩٥٨.
رياضي زاده، لطفي، عبد اللطيف بن محمد الرومي الحنفي (تـ. ١٠٧٨ /
- أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، تحقيق محمد التوبخي، مكتبة الخانجي، – دار الجيل للطباعة، القاهرة، ١٩٧٨.
الريسوني، أحمد
- مدخل إلى مقاصد الشريعة، مطبعة التوفيق، الرباط، ط. ٢، ١٤١٧ / ١٩٩٧.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، مختارات من الرسائل الجامعية (١)، واشنطن – المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ط. ١، ١٤١١ / ١٩٩٠.
الزركلي، خير الدين محمود (تـ. ١٣٩٦ / ١٩٧٦)
- الأعلام: قاموس لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ٤، ١٩٧٩.

زهري، خالد

- تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن باويه القمي نموذجين، دار الهادي، سلسلة كتاب "قضايا إسلامية معاصرة"، بيروت، ط.١، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (تـ. ٧٧١ / ١٣٧٠)

- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل البابي الحلبي، د. ت.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (تـ. ٩٠٢ / ١٤٩٧)

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٣، ١٤١٧ / ١٩٩٧.

سركيس، يوسف بن إليان بن موسى (تـ. ١٣٥١ / ١٩٣٢)

- معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، القاهرة، ١٣٤٦ / ١٩٢٨.

السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (تـ.٩١١/١٥٠٥)

- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤١٠/١٩٩٠.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (تـــ ٧٩٠ / ١٣٨٨)
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المطلبي (تـــ ٢٠٤ / ٨١٩)
- اختلاف الحديث، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- جماع العلم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، د. ت.
طاش كبري زاده، عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى الرومي (تـــ٩٦٨/١٥٦١)
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٥/١٩٨٥.
ابن عاشور، طاهر بن عاشور الشريف (تـــ ١٢٨٤ / ١٨٦٧)
- مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، ط. ١، ١٣٦٦.
العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين (تـــ ٨٠٦ / ١٤٠٤)
- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، منشور بذيل "إحياء علوم الدين" للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (تـــ. ٥٠٥ / ١١١٢)

– المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت.

الفاسي، أبو الحسن علال بن عبد الله الفهري (تـــ. ١٣١٤ / ١٨٩٦)

– مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، د. ت.

ابن المبارك، شيخ الإسلام أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المرزوي (تـــ. ١٨١ / ٧٩٧)

– كتاب الزهد، ويليه "كتاب الرقائق"، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين الجونبوري (تـــ. ٩٧٥ / ١٥٦٧)

– كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبط وتصحيح بكري حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.

النبهاني، أبو المحاسن يوسف بن إسماعيل (تـــ. ١٣٥٠ / ١٩٣٢)

– جامع كرامات الأولياء، المكتبة الشعبية، بيروت، ط. ٢، ١٣٩٤ / ١٩٧٤.

ثانيا: المراجع الإفرنجية

-Brockelmann, Geschichte der arabischen litteratur, supplementrand, E. J. Brill, Leiden, 1937 – 1942.

-Marquet (Yves), « al-Tirmidhî », in Encyclopédie de l'Islam, tome X, Brill, Leiden, 2002

-Massignon (Louis), Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.

-Radtke (Bernd), Drei Schriften des Theosophen von Tirmid, Beirut, 1996.

-Yahya (Othman), L'œuvre de Tirmidî (essai bibliographique), Mélanges Louis Massignon, Tome III, Damas, 1957 .

المقاصد الكلية للشرع في فكر
العلاّمة محمد مهدي شمس الدين

د. حسن جابر

قد لا يكون من الميسور على أي أحد أن يمخر عباب التغيير، فدونه الأمواج العاتية والنتوءات الحادّة والأهوال المهلكة، ففلكه ليس كسائر الأفلاك، ومجاذيفه لا تستجيب للسواعد الناعمة، وقبطانه مدرّع بإرادة لا تنثني في مواجهة الرياح والعواصف. فالبحر، في حالاته الاعتيادية يرعف بالغموض والمفاجآت، فكيف إذا كان يمور بحرّاس التقليد والموروث وموهمات القداسة.

ثمة معضلتان واجهتا العلاّمة شمس الدين في سعيه لتقديم قراءة جديدة للدين والشريعة، كانت كل واحدة كافية لثنيه عن سبيله، لولا الإرادة الواعية التي استحوذت على كيانه، أولاهما: موقعه الرسمي الذي كان يأسره بجملة ضوابط والتزامات لم يكن بمقدوره التحرّر منها، فهو الرئيس الروحي للطائفة التي يمثل، ولا يخفى مقدار الحرج الذي سيتلبسه فيما إذا اتهم من قبل خصومه بالخروج عن ثوابت المذهب، لذلك جاء نتاجه محكوماً بعاملي القناعة بضرورة المراجعة والتجديد من ناحية ومحظور بتصيد المتربّصين من ناحية ثانية. ولا شك إنّ فرصة سنحت للإبداعين الفكري والفقهي قد تبدّدت لمجرد وجود العلاّمة شمس الدين في ذلك الموقع الرسمي الذي كان هامش التأثير فيه متواضعاً لخصوصية التركيبة اللبنانية. ثانيهما: الظروف

المحيطة بلبنان والمنطقة والتي حالت، وهي لا تزال تحول، دون ترجمة الأفكار الإصلاحية إلى دينامية اجتماعية متصاعدة، فالفضاء العام لا يشي بإمكانية إحداث تحوّلات سياسية وفكرية، يعتد بها، في المنطقة، وهذا الأمر، غالباً، ما يلجم الطاقات الإبداعية ويدفعها دفعاً إلى حالة من الكمون والارتقاب والحذر، الأمر الذي يبدّد السَعْرات ويحيلها إلى شكلٍ من القلق السلبي وغير المنتج.

فمع انسداد أفق التغيير أو صعوبته يتحوّل المنتج للأفكار إلى مجرد حالم يستنزفه التوق والانتظار وتخنقه ردّات الفعل الباردة من النخب والكتل التي يفترض بها أن تندفع إلى ساح العمل والتغيير. لذلك حاول فتح ثغرات في جدار الجمود، وسعى لإشاعة أجواء الثقة والطمأنينة بين «الأمة» و«الأنظمة» عبر تنظيرات مبتكرة[٤٣٦] رفع الجفوة المتنامية بين الأنظمة والأمّة وعبثاً كان يحاول.

أمّا الخطوات التي رسمها لبلورة منهجه التجديدي فيمكن ضبطها في إطار العناوين التالية:

١- **القراءة المتجدّدة للقرآن الكريم:** يضع العلاّمة شمس الدين إصبعه على الجرح الذي يؤلم في مسألة طريقة التعامل مع القرآن الكريم، فقد لحظ وجود خلل منهجي لدى الفقهاء ومن اشتغل في صناعة الاستنباط، في قصرهم آيات التشريع على بضع مئات لا تتجاوز الخمسمئة وإهمالهم النصوص الكثيرة التي تدل بالصريح على الكليات أو بالتضمن على

٤٣٦ - قدّم أطروحة متميّزة عنوانها: «ضرورات الأنظمة وخيارات الأمّة».

المقيّدات، الأمر الذي أفقد الكتاب الكريم روحه وأحاله إلى مجموعة نصوص جامدة غير قابلة للحياة فقتلوا بذلك إمكانيات زحزحة المعاني أو استنطاق الفضاءات الرحبة في القرآن الكريم، ويعلّل العلاّمة شمس الدين ذلك بانصراف أذهان من اشتغل، إلى «الأحكام المباشرة» أي تلك التي «تتصل بفقه الأفراد»[٤٣٧]، ذاهلين عن البُعد التشريعي للمجتمع والأمّة «في المجال السياسي والتنظيمي والعلاقات الداخلية في المجتمع»[٤٣٨]. فالفقهاء الذين أقصوا عن الشأن العام، وانصرفوا في معالجاتهم إلى الميدان الذي لا يشاغب على الحكّام أو ينازعهم رؤيتهم، ضاق بهم إطار البحث ففاضت عطاءاتهم في جانب ونضبت في الأمور الأكثر حراجة وابتلاء، أي الشأن الاجتماعي العام. فالقرآن الكريم لم يرسم طريقاً واحداً لنظم العلاقة بين الخالق والمكلّف، وإنّما انبسطت أحكامه وتكاليفه إلى الدائرة الأشد حساسية، وهي التي تصوغ العلاقة الأفقية بين العبد والعبد أو المكلّف وأخيه، بل إلى «علاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة«[٤٣٩].

وقد حاول العلاّمة شمس الدين كدأبه دائماً تجاوز النقد إلى ما هو منتج وخصب، فخاض في مسائل قلّما تناولها فقهاء من قبله، كنظام الحكم والإدارة ومسألة الأقليات والاندماج داخل الكيانات الإسلامية، والمواطنة، والحريات

---

٤٣٧ – شمس الدين، العلاّمة محمد مهدي، الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، الغدير، ط١، بيروت ١٩٩٦، ص١٢.

٤٣٨ – (م، ن).

٤٣٩ – شمس الدين، العلاّمة محمد مهدي، التجديد في الفكر الإسلامي، دار المنهل اللبناني، ط١، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٨.

السياسية والاجتماعية للمرأة وغيرها من المسائل الحيوية التي تشغل العقل الإسلامي اليوم. وبناء على سعة المروحة وشموليتها خرج بخلاصة إدّعى، في ضوئها أنّ آيات الأحكام «هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون»[440]، قد قدّرها بما يتجاوز «الألف آية»[441]، وقد وعد متابعيه بتقصّي الأمر وتعيين تلك الآيات، لكنّ الأجل عاجله فلم يتسنّ له إنجاز ما وعد. ومع تقديرنا لحيوية عقل هذا الفقيه الاستثنائي، فإنّ ما حاول إبرازه من ثغرة في منهج تفكير المجتهدين عاد ووقع فيه، فالعطب الذي وقع فيه العقل الأصولي في القرون الغابرة يتمثل تحديداً في وضع سقف الأعلى للآيات، أي رسم الإطار النهائي للآيات التي يمكن الاشتغال عليها والاستنباط منها، فبدلاً من ترك القرآن الكريم ميداناً خصباً للتفكّر والاستنطاق عاد ورسم سقفاً جديداً وهو عين الخطأ الذي وقع فيه السلف من الفقهاء رضوان اللّه عليهم جميعاً. في هذا الإطار نحيل القارئ إلى المنهج الذي تمّت بلورته في بحث سابق تحت عنوان «المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير» حيث روعي جانب البُعد الشمولي للقرآن الكريم، بمعنى النظر إلى كتاب اللّه كبنية معرفية وتشريعية واحدة وحاذرنا فيه الوقوع في إشكالية تحديد السقف والعدد، كي لا نصادر على القارئ والمجتهد والمتدبر الأفق ومجالات الرؤيا والنظر، فحدود وعينا تبقى أسيرة فهمنا المحدود والظرفي والمتاح، ولا يجوز بحال من الأحوال إلزام الآخرين بتلك الحدود أو بزاوية محدّدة للنظر.

---

٤٤٠ - شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م،س)، ص ١٢.

٤٤١ - (م، ن).

٢- الاجتهاد والوعي التاريخي:

أدرك العلاّمة شمس الدين، باكراً، أهمية البُعد التاريخي في فهم جوانب رحبة للفقه الإسلامي، فهو، غالباً، ما كان يثمر، بطريقة إبداعية، ما تعارف الفقهاء على تسميته بالمقيّدات الأحوالية والزمانية، والتي بقيت لدى سواه، أو جُلّهم، مجرد ضابطة نظرية أو مقولة تتردّد في الأبحاث النظرية دون أن يفتحوا لها باب التثمير العملي في إطار صناعة الاستنباط. فالوعي بالأمور ليس مستقلاً أو معزولاً عن التراكم المعرفي، فهو كالزهر يحتاج إلى الكثير من تعب التحصيل لتتفتّح براعمه وينتشر شذاه، وهكذا الحقيقة التي لا تسطع شمسها إلاّ بعد رحلة شاقّة وطويلة من التواري والاحتجاب، وهي عندما تخرج لا تكشف عن قوّة ظهورها دفعة واحدة وبصورة سلسة، وإنّما تستنزف الجهود وترهق العقول وتطوي السنين والقرون والعهود، وغالباً ما ينخدع البصر بظلالها أو موهماتها فيتيه المرء بوهم انكشافها ويحترب الناس على مشبّهاتها ثم يتبدّى لهم زيف ما تراءى لهم. فالحقيقة مذخورة في رحم التاريخ، والمثابرة الإنسانية هي التي تتكفل بإحداث المخاضات ومن ثم الولادة التي تنسلّ من كهف الرحم بعد كل طفرة وعي وتجدّد إشراقة. هذا الإدراك الدقيق لحركة التاريخ واشتراطاته كان له نصيبه الوافر في عقل العلاّمة شمس الدين، ومن يتتبّع أقواله في غير حقل من الحقول التدبيرية يكتشف قوّة حضور البُعد التاريخي في رؤيته الفقهية. انطلاقاً من هذا الفهم امتلك حرية التعبير والتأسيس في المجالات التدبيرية الواسعة التي رفعها البعض إلى مرتبة القداسة، وأخرج الجانب العبادي من دائرة النظر لأنّها ليست ميداناً للعقل والاجتهاد البشري وولج عالم الحديث من باب المقيدات

الأحوالية والزمانية، أي المقيدات الظرفية، وأطلق مقولة انفرد بها عمن سبقه لجهة اعتبار النص القرآني مطلقاً في الغالب، والحديث الشريف مقيّداً في مجمله[٤٤٢]. فالعلاّمة شمس الدين يفترض حضور البُعدين الاجتماعي والتاريخي في وعي الفقيه ليتسنّى له البت في صلاحية الدلالة ومدى انطباقها على مختلف الأزمان والأحوال، ويورد في هذا الإطار الكثير من الأمثلة التي تعضد رؤيته التاريخية كمسألة «تلقي الرُكبان» أو استحباب تناول الملح قبل الطعام وبعده، والتي تلائم العربي المقيم في الصحراء لجهة تعرّضه للتعرّق الدائم خلافاً للمسلم المقيم في المناطق الباردة والتي لا تعوزه تناول كميات كبيرة من الملح[٤٤٣]، ومسألة الزكاة التي رُبط نصابها بالذهب والفضة المسكوكين في مرحلة زمانية لم تعرف العملة الورقية المتداولة في أيامنا، أو الخمس التي اقتضت ظروف معينة تشريعه ليستجيب لحاجات متفاقمة لدى أهل البيت[٤٤٤]، وفي السياق عينه يتوقف عند أحكام الطهارة والإفراط الزائد في استخدام المياه في رفع الخبائث والنجاسات المادية والمعنوية والتي قد لا تتوافق مع أزمة المياه المعاصرة، إلى جانب موضوعات مستجدة لم تكن تشغل بال الفقيه أو المكلف كالبيئة والمخاطر التي يتعرّض لها الإنسان جرّاء الاستغلال السيء للموارد وغيرها الكثير من الحقول التي يدخل الواقع الاجتماعي والعلمي كعامل حاسم في إبرازها أو طمسها.

---

٤٤٢ – شمس الدين، التجديد في الفكر الإسلامي، (م،س)، ص ١٠٦ وما بعدها.

٤٤٣ – شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م،س)، ص ٢١.

٤٤٤ – (م،س)، ص ٢٢٦.

في الإطار السياسي، يتأمل العلاّمة شمس الدين في الصيغ الثابتة التي يتمسك بها البعض لحمل بعض العناوين أو الإجراءات التي اعتمدتها الدولة الإسلامية في المراحل المبكرة وتعميمها على مختلف الظروف والأحوال، ويتهم من يتصدّى للفقه السياسي بالجمود لجهة عدم اطلاعه على الصيغ السياسية الملائمة لعصرنا[٤٤٥]، ويحمل على الخطاب التبجيلي والمديحي[٤٤٦] الذي يسود تصوّر الإسلاميين في مسألة الدولة ومشروعها السياسي، ويطالب بتحديدات دقيقة لمعنى الدولة ودورها ووظيفتها وقانونها الدستوري، بمعنى أن يكون المشروع صيغة من «لحم ودم وشكل»[٤٤٧].

فالدولة، في فكر العلاّمة شمس الدين، ليست مقدّسة، أي ليس فيها أحكام ثابتة وتكاليف محدّدة، فهي كلّها «غير مقدّسة» بل «لا يوجد فيها مقدّس على الإطلاق»[٤٤٨]، وبما أنّها تنتمي لدائرة السياسة والتدبير فهي نسبية وتاريخية، وعليه لا يجوز حمل الرؤية أو الممارسة في لحظة زمانية محدّدة على أنّها تشريع ينبغي الالتزام به والتعبّد بتمثّله، وقد حمل هذا الوضوح والقطع إلى القول بأنّه «لا يوجد في الفقه الإسلامي خطابات شرعية موجّهة

---

٤٤٥ – شمس الدين، الأمّة والدولة، (م،س)، ص ٤٦.

٤٤٦ – (م،س)، ص ٤٧.

٤٤٧ – (م،ن).

٤٤٨ – شمس الدين، محمد مهدي، الأمّة والدولة والحركة الإسلامية، إصدار مجلة الغدير، ط١، بيروت ١٩٩٤، ص ٢١.

إلى الدولة»[449]، أمّا محاولات البعض إضفاء القدسية على المسميات والصيغ التنظيمية والإدارية فهو تعسّف وتجاوز غير مسوّغ.

الثغرة الأساسيبة التي شابت اللغة القطعية التي استخدمها العلاّمة شمس الدين، تكمن في التباين الحاصل بين قوله أن لا شيء مقدّس في الدولة من جهة، وقوله إنّ عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية «تخضع لبعض المعايير»[450] بالإضافة إلى «الأسس والأصول العامّة للاجتهاد»[451] أو قوله إنّ أصل «المصالح المرسلة وسدّ الذرائع ينبغي أن يكون في مجال التشريع التدبيري»[452]. والدولة، كما هو معلّم، تنتمي إلى هذه الدائرة بالاتفاق وإلى «الأحكام الشرعية الإلهية»[453]، لا يختلف في ذلك إلاّ الشاذ من الأقوال والمواقف.

فالدولة في تشريعاتها وقواعدها الدستورية لا تصدر من فراغ وإنّما من أسس عامّة وقيم عليا، نعتقد أنّها كلّها متعلّقة بالتكاليف الإلهية العامّة، كالعدالة والكرامة والحرية ونفي الظلم وتكافؤ الفرص واحترام الحقوق وحفظ المصالح العامّة والخاصة إلى ما هنالك من عناوين مقاصدية يتكثف حضورها في القرآن الكريم. أمّا الكيفيات التي تطال الآليات والتشخيصات والأولويات فهذه تركها الشرع لأهل الخبرة والاختصاص الذين تستعين بهم

---

٤٤٩ – (م.س) ص ٢٣.

٤٥٠ – شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م.س)، ص ٢٠٩.

٤٥١ – (م.ن).

٤٥٢ – (م.س)، ص ٢١١.

٤٥٣ – (م.ن).

الدولة لتصويب الأهداف والأغراض العقلائية للمجتمع الإسلامي. قد يتوهّم البعض أنّ الفارق بين الرأيين ليس فارقاً لأنّ أهل الخبرة في المحصلة سيستلهمون تلك القيم والعناوين العليا لدى رسمهم للمواثيق والنصوص الدستورية، وهو توهّم ليس في محله على الإطلاق لجهة تعبّد المسلم بها كخطابات إلهية إرشادية حاكمة على ما عداها، ولها أثر عملي تترجمه الحساسية من الزيغ والتجاوز التي نشاهد مصاديقها في الإدارات السياسية في غير مجتمع سياسي معاصر.

ويتجلى الوعي التاريخي للعلاّمة شمس الدين، في مسألة أخرى، نخالها في غاية الأهمية، وهي وحدة «الأمّة»، فبالرغم من كونها توقاً للمسلمين، وتجسيداً تاريخياً لقوله تعالى (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس)، إلاّ أنّ صيغها ليست مقرّرة في كتاب اللّه وسنّة نبيه، ولم يحفل التاريخ بنموذج محدّد يلزمنا بتمثّله، و«إنما يجب أن نبتدع ونخترع النموذج الوحدوي الذي ينسجم مع حاجات المسلمين»[٤٥٤] وتحدياتهم والدور المرتقب لهم. وغياب الصيغة الثابتة لا يلغي الدور الواجب أداؤه على مسرح الاجتماع الإنساني، أي «الأمّة الشاهدة والأمّة الوسط»[٤٥٥].

لقد خسر المسلمون قوّة شوكتهم بتشظيهم أوطاناً وقوميات، واقتطعت أجزاء عزيزة من أرضهم، ومع ذلك تمكّنوا من التكيّف مع حقائق التوازنات المحلية والدولية، وكلّما بُعد بنا الزمن بدت الوحدة السياسية أكثر تعقيداً، مع ذلك ينبغي التعامل مع الوقائع والمعطيات المتوفّرة لإنجاز أفضل الصيغ

---

٤٥٤ – شمس الدين، دراسات ومواقف، (م.س)، ص ٢٦٧.

٤٥٥ – (م.ن).

الممكنة لحماية المكتسبات والموارد واسترداد ما أمكن من الأجزاء المستلبة، وهنا لا يسع الباحث أن يتجاهل دور السلطات المركزية في دفع الأطراف إلى الفوضى والضعف الأمر الذي يسهّل على الآخرين إلتهامها وتغيير فئة دمها كما حصل في الأندلس، وما يجري اليوم في فلسطين.

فالعقل التاريخي، لا يقرأ الوقائع من منظار افتراضي، إنّما تحكمه الملابسات والظروف والمؤثرات الخاصة، وهو حين يعالج المسائل يرفدها بجرعة من الخصوصية كي لا يجرّعها كأس التأبيد والإطلاق، وهذا شأن العلاّمة شمس الدين في مقاربته الموضوعات التي تنتمي لدائرة التدبير؛ ولذلك عندما يتناول مسألة الذميين، ومصطلح أهل الذمة لا يستعجل الحكم ولا يكتفي بالأحاديث، وإنّما يحمل هذه النصوص إلى حيث البيئة التي خرجت منها ليقف[٤٥٦] على الملابسات المحيطة، وهو عندما يصف تصوّر الفقهاء بأنّه «ناتج عن ظروف اجتماعية» ووليد «تلك العصور»[٤٥٧] لا يتوانى عن نعت موقف الفقهاء والمتأخرين بعدم الدقة الفقهية[٤٥٨]، لعجزهم عن ملامسة القرائن والاعتبارات التي أنضجت هذا المصطلح في مراحل محدّدة من التاريخ الإسلامي. وبناء عليه، لم تنقص العلاّمة شمس الدين الجرأة في الدعوة إلى المواطنة التي يتمتع فيها الكتابي «بالحقوق والواجبات نفسها التي للمسلم»[٤٥٩]، معتبراً أنّ المناخات الإنسانية والتطور في مفهوم الدولة

---

٤٥٦ – شمس الدين، الحوار الإسلامي – المسيحي، (م،س)، ص ٦٠.

٤٥٧ – شمس الدين، الحوار الإسلامي – المسيحي، (م،س)، ص ٦٠.

٤٥٨ – (م،ن).

٤٥٩ – (م،ن).

ووظيفتها تفترض الحكم بالمواطنة التي يتمتع، بموجبها، جميع المنتسبين إلى كيان سياسي واحد «بالحقوق والواجبات نفسها التي للمسلم»[٤٦٠].

هذه المنهجية الجديدة التي اعتمدها المرحوم شمس الدين تدفعنا إلى تقصّي بقية العناصر التي كانت تحيك بنولها الثوب الاجتهادي برمّته، فالمنهج الاجتماعين لم يكن وحده الذي يشكل الخلفية التي تضبط إيقاع تفكيره، فثمة عناصر أو مفاتيح منهجية كانت وسيلته لولوج التجديد في الاجتهاد، وهي لأهميتها تستوجب إفراد عنوان خاص بها.

٣- العناصر المنهجية في التفكير الاجتهادي:

قد لا تبدو ركائز التفكير الاجتهادي لدى العلاّمة جديدة بلحاظ المعطى التاريخي الذي راكم الكثير منها على امتداد قرون طويلة، فقد فاضت التجربة الإجتهادية لدى عدد غير قليل بعناصر مشابهة، بدءاً بالقرن السابع الهجري وما تلاه، وتحديداً عند القرافي والطوفي، إلاّ أنّ الجديد في نتاج العلاّمة شمس الدين هو بث الروح في شرايين تلك المقولات القديمة وتفعيلها، وإن بحدود، خلافاً لأقرانه أو من سبقهم الذين اغترفوا من المعين نفسه دون أن تستوقفهم الحيوية الكامنة في تلك العناصر.

وهنا تحضرنا ملاحظة نزعم أنّها مؤثّرة في هذا السياق، فالعقل الاجتهادي الإسلامي، لم يتوقف يوماً عن إنتاج أو كشف عناصر فاعلة تخدم فكرة التجديد، غير أنّ التعامل معها أو توظيفها لم يرتقِ إلى المستوى

---

٤٦٠ - (م،ن).

المنشود، والسبب في ذلك يعود إلى القابليات والاستعدادات الشخصية المتوفرة في المشتغل بعالم الاستنباط والاجتهاد، ولذلك لا يقع اللوم في الجمود الحاصل اليوم إلى مضامين الفكر المنتج بقدر وقوعه على العقل الذي يشتغل على هذا المضمون وعلى المناهج المعتمدة في المعاهد الشرعية التي تتولى إعداد الباحثين والفقهاء.

ومتابعة دقيقة لإنتاج العلاّمة شمس الدين تكشف عن الجهد الذاتي الذي بذله هذا الفقيه في بلورة وتخيّر العناصر المنهجية التي يرى فيها ما يحقق الغاية المرجوة من الاجتهاد، وسنحاول، بإيجاز، متابعة ما أمكن تلك العناصر التي أعاد لها شمس الدين بعضاًمن ألقها وهي:

أ - **تنقية أصول الفقه من علم الكلام:** إذا كانت وظيفة أصول الفقه هو البحث عن دليلية الدليل أو حجيته، فإنّ مقتضى ذلك إبعاد هذا العلم الدقيق عن أي مؤثرات تحرفه عن تجرّده وحياديته، وليس ثمة أخطر من علم الكلام، كونه يُعنى بالدفاع عن مدرسة تفسيرية محدّدة للدين، فقد نجح الكلام، في وقت مبكّر جداً، بالتأثير على الأصول الذي انقلب شيئاً فشيئاً إلى مقصد بذاته، «بينما هو آلة، مجرد منهج، ووسيل»[٤٦١] ليس إلاّ. ولذلك يطالب العلاّمة شمس الدين بإعادة النظر بالأصول وتنقيته من علم الكلام والفلسفة، وفي هذا المقام يشير إلى مسألتي التخطئة والتصويب[٤٦٢] كمثال على ما يذهب إليه، ونضيف مواضيع أخرى لا تقل حراجة في هذا المقام كالحسن والقبح

---

٤٦١ - شمس الدين، الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، (م،س)، ص ١٦.

٤٦٢ - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٤.

والقبح الذاتيين أو الشرعيين، فهما من القضايا التي قد تربك الباحث التوّاق للتجديد.

ب – **الاجتهاد بين الفقه الفردي والفقه المجتمعي:** يرجع العلاّمة شمس الدين الكثير من القصور الحاصل في الاجتهاد إلى ضيق الثوب الذي يفصّله الفقيه في سياق الصناعة الاستنباطية، خصوصاً لدى تصويب النظر والتأمّل بالدائرة الفردية وعدم إيلاء المساحة المجتمعية الأهمية التي تستحقها. فبالرغم من كون الكثير من التكاليف المبثوثة في القرآن الكريم متوجهة إلى الأمة والمجتمع، فإنّ نصاب الفرد بقي هو المهيمن على نظر المشتغل بالاجتهاد، انطلاقاً من هذه الإشارة يدعو إلى فتح الأبواب المغلقة أمام الفقه العام، «فقه المجتمع والأمّة» الذي نزلت فيه التكاليف الإلهية، وهنا يلفت إلى ضرورة تناول الكثير من المسائل المعاصرة التي تشكّل تحدّياً جديّاً للإنسانية كقضايا البيئة والحريات العامّة وحقوق الإنسان والمياه والاستخدام المتوازن للطاقة وغيرها من الموضوعات الحارّة في الاجتماع الإنساني المعاصر.

ج – **الفصل بين التدبيري والتشريعي وبلورة منطقة الفراغ:** قد يكون هذا المرتكز من أخصب ما أشار إليه العلاّمة شمس الدين في إطار فكفكة الالتباسات الحاصلة في عقل المجتهدين، والذي قد يفتح العقل على الحياة بجرعة كبيرة من الحرية المتسلّحة بأصل البراءة في هذا المقام، ولذلك لا يرى ضرورة لزيادة أصول الاستنباط بما يتعدّى الكتاب والسنّة[٤٦٣] فهما كافيان، لأنّ الوقائع التي لم يرد فيها نص ويبحث لها الفقيه عن دليل، وهي في جُلّها تدبيرية، لا بُدّ أن تنزّل عليها الأحكام «وفقاً للأدلة العليا في

---

٤٦٣ – شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٩.

الشريعة»[٤٦٤] و«القواعد العامّة التي هي بمثابة الضوابط الأساسية»[٤٦٥]، وهنا يستحضر المقاصد الشرعية التي لا يجد حرجاً في تطبيقها واعتمادها دون التشكك في حجيتها، وليس أدل على قناعته هذه من استخدام عبارة «لا بد أن تنزل، أي الوقائع التي ليس فيها دليل، على مقاصد الشريعة وحكمة التشريع المتصيّدة»[٤٦٦]، وللإشارة إلى مرونة التشريع، يدعو إلى استنطاق النصوص والإفادة ممّا نفهمه من المناطات وصولاً إلى «مقاربة النصوص حسب ظروفها وملابساتها»[٤٦٧].

ويقتحم العلاّمة شمس الدين الواقع في سياق فرزه لما هو تشريعي أو تدبيري، فالواقع بنظره قد يرشدنا إلى الحكم على مضمون نص ما وفيما إذا كان حكماً شرعياً إلهياً أو متصلاً «بولاية النبي باعتباره حاكماً ومدبّراً لشؤون المجتمع»[٤٦٨]، ويعتمد في رؤيته هذه على سيرة الفقهاء التي احترست على النص ومناطاته في باب العبادات فقط، أمّا في أبواب المعاملات، بالمعنى الأعمّ، «فإنّ التعبّد الشرعي غير معلوم الثبوت، بل معلوم عدم الثبوت في جميعها»[٤٦٩].

---

٤٦٤ – (م.س)، ص ٢٦.

٤٦٥ – (م.ن).

٤٦٦ – شمس الدين، التجديد، (م.س)، ص ٢٦.

٤٦٧ – (م.ن).

٤٦٨ – شمس الدين، الأمّة والدولة.. (م.س)، ص ٥٧.

٤٦٩ – شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م.س)، ص ٢٢٦.

ويخلص بعد الاستفاضة بالحديث عن التعبدي والتدبيري، إلى أن المرونة في التشريع لم تكن طارئة أو وليدة وعي متجدّد، وإنّما هي كامنة في «أصل التشريع»[٤٧٠]، فالأحكام الشرعية، في مراميها النهائية تتناسب مع الاختيارات الكثيرة للفرد والمجتمع «ولا تقيّد حركة الإنسان وحريته»[٤٧١].

وهذا الاهتمام من العلاّمة شمس الدين في الشق التدبيري يعكس وضوحاً في الأبعاد التي يمكن أن يصل إليها الفصل مع «التعبدي» في مجالات الإدارة والسلطة والتنظيم[٤٧٢] والدفاع والتربية وغيرها من الحقول المفصلية في الحياة العامّة.

د – **إعادة النظر بأصول الفقه:** اكتفى العلاّمة شمس الدين ببعض الإشارات، جرياً على عادته في مختلف المسائل، لدى تناوله أصول الفقه، رغم إدراكه لدقّة طرح الموضوع والحساسية المفرطة التي يولّدها النقد لهذا الحقل المفصلي الذي هو بمثابة العمود الفقري لعملية الاستنباط. وكان المرحوم شمس الدين يدرك خطورة التطرّق إلى هذا العلم، لذلك كان حذراً في استخدام الكلمات «المطلوب ليس تجديد هذا المنهج (الأصولي)»[٤٧٣]، ويردف «لا أحبّذ الكلام عن تجديد في الفقه»[٤٧٤] وإنّما جلّ ما يتوخاه هو

---

٤٧٠ – (م.س)، ص ٢٢٣.

٤٧١ – (م.ن).

٤٧٢ – شمس الدين، التجديد، (م.س)، ص ٢٣.

٤٧٣ – شمس الدين، التجديد، (م.س)، ص ٢٤.

٤٧٤ – (م.ن).

«إعادة فحص المنهج لسد النقص الموجود فيه»[475]، لكنّه دفعاً للتأويل وسوء الفهم يصارح العقل التبجيلي بقوله «علم الأصول ليس كتاباً ولا سُنّة، هو وسيلة»[476] لتنظيم التفكير ولفهم اللغة العربية وآليات التعبير وللإمساك بالمنطق الداخلي للنص التشريعي[477]، غير أنّه عاد واستخدام لغة تجافي التردّد والحذر في دعوته إلى إعادة النظر بالأصول، فدعا إلى تأصيل أصول جديدة[478]، لأنّ المتوافر، حالياً، «يحتاج إلى تحديث»[479] وقد يستلزم «وضع قواعد أصولية جديدة»[480].

إلاّ أنّ، المرحوم شمس الدين، لم يفصّل في ما ذهب إليه، كعادته، واكتفى بالإشارات والتلميحات وأسلوب الحثّ والطلب، إذ لا يكفي وضع الإصبع على الجرح، فهذا أوّل خطوات المعالجة، وإنّما المطلوب مداواة المرض، وهي الخطوة الأشد حرجاً وصعوبة، وربّما حالت ظروفه الخاصة، كرئيس لمجلس مِلي، دون المباشرة في ورشة وضع منهج جديد وتصوّر معاصر لأصول الفقه، وهو تحد يتطلب الكثير من الدأب والمثابرة والشجاعة عند من سيأخذ على عاتقه مهمة التصدّي لهذا الحقل الجليل. وقد يفتح التخصص في علم المقاصد الباب واسعاً أمام المهمومين بقضايا الاجتهاد

---

٤٧٥ - (م،ن).

٤٧٦ - شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م،س)، ص ٥٦.

٤٧٧ - (م،ن).

٤٧٨ - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٧.

٤٧٩ - (م،ن).

٤٨٠ - (م،ن).

والتجديد، ليلجوا رواق الأصول ويخوضوا في منهجه وآليات عمله فضلاً عن المنطق الذي يمسك بغضروف مفاصله ليجدّد فيه الروح والحياة، كما كان يأمل ويرجو العلاّمة شمس الدين.

هـ - الكليات العليا وحجية الاتكاء عليها: يثير بعض الفقهاء مسألة الكليات العامّة أو العموميات الفوقية وإمكانية تطبيقها على الوقائع التدبيرية والحياتية المختلفة، فالبعض لا يرى في إنزال الكليات والمقاصد الكليّة على الموضوعات التي لم يرد فيها أحكام مباشرة نوعاً من التعسّف في استخدام الدليل، وبالتالي لا يعتبرون هذا النوع من الاستنباط إجراءاً مشروعاً، وينفون عن هذا التدبير صفة الحكم الشرعي، الأمر الذي أعاق وعطّل أي جهد علمي يدفع بعلم المقاصد قدماً، وهذا ما يفسّر الإحجام عن توظيف الحكمة المتصيّدة أو ما استخلصه العلم المقاصدي في ميدان الاجتهاد. في هذا الإطار يسجّل للعلاّمة شمس الدين موقف متقدّم، عندما يقول إنّ مجالات المجتمع «لا بُدّ أن تنزّل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات»[481]، ويضيف أنّه لدى الفقهاء مستويين من الكليات التشريعية؛ المستوى المتداول «وهو ما يسمّى بالقواعد الفقهية»[482] ومستوى آخر وهو الذي يطلق عليه الأدلة العليا، و«هي فوق القواعد الفقهية»، من قبيل، (إنّ اللّه يأمر بالعدل والإحسان)، وهذه الآية تعدّ، بنظره، مصدراً تشريعياً رحباً «لا ينحصر في باب من الأبواب وإنّما يشمل، ما عدا العبادات، كلّ أنشطة البشر»[483]، وبذلك يقترب

---

481 - شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م،س)، ص ٢١.

482 - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٩.

483 - (م،ن).

شمس الدين من الآليات التي نفترضها ملائمة لاشتغال المقاصد الكلية في مختلف ميادين المجتمع.

وعندما نسلّم بعموم الكلية المتداولة: «إنّ للّه في كلّ واقعة حكماً» لما يعرف بمنطقة الفراغ التشريعي، فإنّ للمجتهد الحق في الإستضاءة بـ «العمومات والمطلقات التشيريعة العليا»[٤٨٤]، كأدلّة التسخير التي يمنع بموجبها «كلّ ما ينطبق عليه عناوين المنكر والبغي والعلو في الأرض»[٤٨٥]، ويرجّح، في المقابل، «كل ما هو عدل وإحسان»[٤٨٦].

ويتوسّع العلاّمة شمس الدين في مجال ملء الفراغ التشريعي إلى حدود إعطاء الأمّة الحق في تشريع ما يجلب لها المصلحة أو يدرأ عنها المفسدة شرط ألاّ يتعارض ذلك مع ثوابت العقيدة ومبادئها الأساسية[٤٨٧]، وهو بذلك يترك للأمّة هامشاً واسعاً للتشريع عبر خبرائها وأهل الحل والعقد فيها، ودفعاً لأيّ توهّم، يستثني الدائرة العبادية من أي إمكانية للمسّ فيها دون دليل قطعي[٤٨٨].

٤- **العلاقة بين المقاصد والأخلاق:** لا يراد من هذا العنوان وضع المقاصد مقابل الأخلاق بما قد يوحي بأنّ المقاصد تبقى دون سموّ المرامي الإنسانية للدين، وإنّما محاولة التمييز بين الحق والقانون أو الشريعة بوصفها

---

٤٨٤ - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٣٧.

٤٨٥ - (م،ن).

٤٨٦ - (م،ن).

٤٨٧ - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٢٣.

٤٨٨ - شمس الدين، الاجتهاد والحياة، (م،س)، ص ٢٣.

جملة أحكام محدّدة وبين القيم الإنسانية العليا التي تسلّم بالحق وتتجاوزه إلى ما هو أسمى وأرفع، وهذا ميدان جدير بإفراد بحث مستفيض ووافٍ عنه لتوضيح مراتب المقاصد والروح التي تسكن تلك المراتب وتغلّف المنظومة العامّة، فكما أنّ بعض المقاصد يتعلّق خطابها بتنظيم العلاقة بين الناس أو بينهم وبين الطبيعة في حدودها الدُنيا فثمة مقاصد ترتفع بالإنسان إلى ما يتخطّى الحقوق، أي إلى ما هو أرحب. فإذا كان العدل هو أساس التشريع لا يجوز تجاوزه وإغفاله في مجال الاجتهاد الفقهي[٤٨٩]، فإنّ الأخلاق، في المقابل، تنظّم طريقة تنفيذ الشريعة بمستوى أعلى، أي أنّها تهيّء الإنسان وتنظّم فكره وإرادته لتنفيذ الشريعة بأمانة وإخلاص[٤٩٠]، وهذا ما يساعد في صياغة المضمون الداخلي للإنسان للتعامل، بمستوى أعلى، مع الطبيعة ومع الآخر[٤٩١]. فآية (إنّ اللّه يأمر بالعدل والإحسان) لا تستهدف «إعطاء كل ذي حقٍ حقّه»، وهي معادلة قانونية صارمة يحتاجها الإنسان لإظهار الحق ونيله، بل تتخطّى لغة الحقوق إلى ما هو أرحب إلى عالم التجاوز والحب في اللّه. قد يقول قائل؛ كيف يمكن أن تقوم دول وتنهض مجتمعات على منطق التجاوز والإيثار والأخوة الإنسانية؟ وهو سؤال مشروع، لكن فلنتصوّر مجتمعاً إنسانياً يغمض العين ويغضّ الطرف عن الظلم اللاحق بجماعة أو دولة أو أفراد، كما هو حاصل في فلسطين وغيرها.

---

٤٨٩ – شمس الدين، الحوار الإسلامي المسيحي، (م،س)، ص ١٠٤.

٤٩٠ – (م،س)، ص ١٢٢.

٤٩١ – (م،ن).

هذا البُعد الأخلاقي الذي أضاء عليه العلاّمة شمس الدين يسمح باستئناف البحث حول مراتب المقاصد ومراميها الأخيرة، ويدفع إلى السؤال عن الغايات العليا للاجتماع الإنساني، فهل هي العدالة ورفع الظلم أم الحب والسعادة؟ وهنا ترتسم العلاقة بين العقل والقلب وتقترب المسافة إلى حدود التماهي، فليس، من قبيل الترادف استخدام القلب في القرآن الكريم في مقام الكلام عن العقل والتفكّر (أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها)[٤٩٢].

ثمة بُعد آخر يلفت إليه شمس الدين في سياق كلامه عن الشريعة والأخلاق، وهو أنّ القيم الإنسانية العليا التي نص عليها القرآن الكريم في أكثر من سورة تشكّل حافزاً داخلياً لانتظام الإنسان على جادة الشريعة[٤٩٣].

٥- علم المقاصد والكتاب والسنّة: في فصله الأدلة بين التشريعي والتدبيري، وموقفه الواضح من أنّ التشريعي لا يمكن الاجتهاد فيه لأنّه محكوم بالنص ولا «اجتهاد مقابل النص»، فإنّ البحث عن أدلة جديدة خارج إطار الكتاب والسنّة هو محاولة لإقحام العقل في ما لا يعدّ مسرحاً له أو ميداناً لاشتغاله، وبناء عليه، لا يرى موجباً للكلام عن القياس والإجماع والمصالح المرسلة والعقل وسدّ الذرائع، نعم يمكن الاستعانة بمثل تلك الأدلة في الشقّ التدبيري ليس إلاّ، ولمّا كان الكتاب الكريم يزخر بالكليات العامّة وكذلك السنّة فإنّ بذل الجهد في هذا الإطار يغني عن سائر الأدلة الأخرى، ولا يبقى أمام الفقيه أو الأمّة سوى تطبيق الكليات العامّة، التي هي بالدقة المقاصد الكلية، على الوقائع والحوادث الطارئة لتحديد الحكم المناسب.

---

٤٩٢ - سورة محمد، الآية ٢٤.

٤٩٣ - شمس الدين، الحوار الإسلامي المسيحي، (م.س)، ص ١٢٢.

ويخلص، هنا، إلى أنّ المصدر الأساسي للتشريع هو الكتاب السنّة، ففيهما، على حدّ تعبيره، غنى وكفاية، أمّا الإدّعاء «بأن النصوص قاصرة وأنّنا نحتاج إلى أدوات أخرى»[494]، فهذا ممّا «لا أثق به ولا أراه صحيحاً»[495]. أمّا المعاملات التي تشمل الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسري والاجتماعي، فهي لا تنتمي إلى دائرة التعبّد ولا بُدّ فيها من إلتماس مقاصد الشرع[496] ليس إلاّ. لكن يبقى السؤال أين هي المقاصد بل ما هي تلك المقاصد؟

شمس الدين والمقاصد الكلية للشرع:

استخدم العلاّمة شمس الدين في غير مكان من مؤلفاته مصطلح المقاصد الكلية للشرع، إلاّ أنّه لم يفرد لهذه المقاصد مبحثاً خاصاً يبلور فيه مقصوده من تلك المقاصد، فهل هي عين ما خلص إليه الشاطبي في الموافقات أم ما زاد عليه الطاهر بن عاشور أم أنّ ثمة منظومة أخرى متطوّرة كانت في طور التشكّل لم يفصح عنها؟

لدى المتابعة الدقيقة لبعض الكليات التي وردت في طيّات الحديث، يتبيّن أنّ ثمة رؤية مختلفة للمقاصد لم تصل، بعدُ، إلى درجة الوضوح الكامل والبلورة النهائية.

لقد أورد العلاّمة شمس الدين بعض المقاصد الكلية في سياق حديثه عن المساحة التدبيرية ومنطقة الفراغ، وقد أوردنا بعضاً منها في طيّات المعالجة،

---

٤٩٤ - شمس الدين، التجديد، (م،س)، ص ٢٩.

٤٩٥ - (م،ن).

٤٩٦ - (م،س)، ص ٢٨٠.

ككلامه عن مقصد التيسير والعدل والإحسان والنظام العام والتسخير وعدم العلو والفساد في الأرض وغيرها. لكنّها، بالرغم من بعض التطبيقات التي رافقتها، لم تنتظم في بناء مقاصدي متكامل يبدأ بنقطة محدّدة وينتهي بأخرى، وهذا الأمر ينطوي على ثغرة في المنهج التجديدي للعلاّمة شمس الدين. غير أنّ المتابع لسير أطروحاته يصل إلى الإطمئنان بأنّ المرحوم شمس الدين كان على قاب قوسين أو أدنى من رسم صورة للمقاصد أكثر جلاءً مما هي عليه الآن، إلاّ أنّ المنيّة عاجلته وحرمت الفكر الإسلامي من طاقة فكرية خصبة ومبدعة كان يقدّر لها أن تضيف جديداً إلى المكتبة الإسلامية المعاصرة في ظل الاختلالات الحاصلة اليوم، والفوضى العارمة في الاجتهاد والفتوى التي أضرّت بالفكر الإسلامي أكثر بكثير ممّا أغنته.

التعقيبات

أ. د. عبد الحميد مدكور:

تعقيباً على أ.د. محمد كمال إمام: التجديد في المقاصد ونقلها من مجالها الشرعي إلى هذه المجالات الجديدة لابد أن يراجع حتى لا يؤدي إلى هدم أو تغيير. وهناك كلام في الحقيقة وللأسف الشديد يستند إلى آراء موجودة في علم أصول الدين أو في علم العقائد، ويشيع عند أكثر المتكلمين سواءً كانوا من المعتزلة أم كانوا من متأخري الأشاعرة، أن الدليل الشرعي -عندهم- لا يكون دليلاً قطعياً إلا إذا "وافق العقل". وفخر الدين الرازي -وهو علم من أعلام مذهب الأشاعرة- يضع هنا شروطاً عشرة يستحيل أن تتحقق في الدليل الشرعي إلا بجهد جهيد. فيجب أن تراعى مثل هذه الأقوال بما لا يحدث انحرافاً. ففي علم أصول الفقه لابد من المراجعة والنقد حتى يعطي الدليل الشرعي حقه من المكان والاعتبار.

وتعقيباً على د. محمد عبدو: لدي ملاحظة بسيطة أرجو أن يتسع لها صدره وينفتح لها فكره. إنه يدافع بقوة وبعزم عن تحديد الضروريات كما حددت سلفاً في خمسة وأنها لا يصح أن تزيد. فإذا قال أحدهم أنها يمكن أن تزيد، يعامل معاملة قاسية وشديدة جداً حتى يصل الأمر إلى حد الكلام الذي أخذه على غيره من الباحثين.

نعم، هي خمسة حددها علماؤنا، فإذا جاء واحد مثل الطاهر بن عاشور وزاد عليها واحدة كالحرية مثلاً، أو زاد عليها شيخ من شيوخنا -القرضاوي أو غيره- العدل مثلاً، فلا حرج. لا حرج أن نزيد ضروريات تأخذ مكانها في وعي المسلم وفي شعوره وفي الجهد الذي يبذل فيه لتحقيق هذه المقاصد. وليس المهم الثبات على العدد، وليس ينبغي أن نخاف ممن يزيد في العدد، ولكن ننظر: هل يزيد لحساب الشريعة أو على حساب الشريعة؟ فإن كان يزيد لحساب الشريعة وتطبيقها وإحسان عرضها على الناس وإبراز مهماتها وقضاياها فلا بأس. وهو طبعاً يستشهد بالكتاب والسنة، بعد العلم بهما وفقهما وبعد الأخذ بواجبات العلم فيما يتعلق بهما، وفي فهم الواقع وفي التنزيل على الواقع وفي الإحساس بالواقع الذي يعيشه المسلمون، نقول هذا لحساب الشريعة وهو على العين والرأس. وتتجدد أفهام العلماء كما قال هو -د.محمد عبدو- في بداية البحث، عن الغزالي أنهم يقولون "إن السابق لم يدع للاحق شيئاً" لكن السابق ترك للاحق كل شئ! فلنفتح الباب وليتسع الصدر، ما دام ذلك لحساب الشريعة. هذا هو المقصد الأساسي.

أما أن يكون على حسابنا، فالذين يريدون أن يتفلتوا من الشريعة بدعوى المصالح وأن يتركوا نصوصنا ومصادرنا وكتابنا وسنتنا إلى فهم جديد أو إلى مقاصد جديدة مخالفة، فهذا الذي نتوقف فيه، لأن هؤلاء لم يلتزموا بأصول العلم الإسلامي ولا شروط العلم الإسلامي ولا مقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا نأخذه عليهم.

وقد ختم المحاضرة القيمة التي استمعتم إليها بعبارات شديدة...، فأرجو عندما يطبع الكتاب أن تحذف هذه الأقوال الشديدة اقتداءً بالآية: "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين".

أ.د. سيف عبد الفتاح:

لدي أمل من الدكتور إمام، أتمنى أن يقوم بعمل جديد يتعلق بالبحث في المصطلح المقاصدي. أظن أنه يمكن بمجموعة من المعايير -منها ما يتعلق بالمنهج ومنها بالجزئيات- أن تكون هذه المقاصد كلية وعامة عند كل الناس وعند عامهم وخاصهم.

الأمر الثاني هو أنني أعرف أن كثيراً من الناس يتبنون الموقف بالزيادة على المقاصد الخمس، وأنا أظن أن هذا أمر مشروع ولكن المسألة يجب أن تكون بمنهج. يبدو لي أننا حينما نتحدث عن المقاصد الكلية العامة الخمس أن فيها قدرا كبيرا من الاستيعاب لكل هذه المستجدات، وإن نظرنا إليها تأملاً سنجد أنها أعمدة البناء والعمران الحضاري التي يتعلق بحياة الناس، بمعاشهم ودنياهم. ومن ثم فالحديث عن الإضافة التي تتعلق بالعدل والحرية - أقول أنه حينما نضيف إلى هذه المقاصد الخمس يجب أن نضيف إليها من جنسها. أما الحرية والعدل، فهذه منظومة أخرى وهي منظومة أيضاً إسلامية تتعلق بكليات مهمة موصولة بهذه الكليات المقاصدية، وهي منظومة القيم. أقول ذلك مبيناً قول الإمام ابن القيّم في مقولته الذهبية حينما تحدث عن الشريعة وقال: "الشريعة عدل كلها وحكمة كلها ورحمة كلها ومصلحة كلها". إنه يحدد

منظومات أربعة؛ أما الحكمة فهي تتعلق بمنظومة المعرفة. وأما العدل فهو يتعلق بمنظومة القيم. وأما الرحمة فهي تتعلق بمنظومة السلوك. وأما المصلحة فهي تتعلق بمنظومة المقاصد. وكأننا بذلك نستطيع أن نصل ما بين هذه المنظومات.

أما حفظ البيئة مثلاً فهو مشمول في هذه الخمس. وقال أحدهم فلنضف الأمن. ولكن الأمن حالة! صحيح أنه يمكن أن يدخل في إطار المقاصد، لكنه في حقيقة الأمر حالة متحصلة. وهنا أعود إلى قول الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين" حينما جعل الأمن محصلة لعناصر: "دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وخصم دائم، وأمن عام، وأمل فسيح".

ومن ثم وجب علينا حينما نضيف أن نضيف من جنس هذه المقاصد الخمس، فإن كانت هذه المقاصد الخمس تستوعب معظم المستجدات فأولى بنا أن نقف عندها.

د. خالد فهمي:

لدي تعقيبان، عام و خاص. أولهما، أن أودّ أستأذن الدكتور إمام في أن: هل الدليل الإرشادي يتسع صدره لمجموعة من المجالات الأخرى التي ينبغي أن تضاف؟ منها مثلاً مدونة لنصوص التراث الأصولي على وجه التحديد التي تكلمت عن المقاصد ومرادفاتها من المصطلحات عند الأصوليون. ثم نعود بعد ذلك إلى جمع هذه المدونة النصوصية في بقية

أنواع التراث الإسلامي بعد أن نفرغ من تحصيل هذه النصوص من علماء الأصول وكتبهم.

أما الثاني والخاص: لقد صار استقرار الآن في الواقع المعرفي والعلمي أن المقاصد أصبحت نظرية مستقلة، استقلت عن التنظير الفقهي.

إذن، نحن بحاجة إلى الأعمال التأسيسية التي تنظر لفقه المقاصد كمعجم مصطلحات علم المقاصد. صحيح أن هذا المعجم ستكون مصطلحاته مصطلحات رحالة، أو مصطلحات مستعارة من علوم أخرى، لكن أصبح الأمر في غاية الخطورة لأننا نسمع على الأقل -من وجهة نظري أنا، أو ربما بسوء فهم مني- أن هناك خلطا ما زال قائماً بين العلة والمقصد، وبين تحقيق المناط وما يترتب عليه من أحكام وبين المقاصد. هذا الخلط ربما يحاصره ويحد من مشكلاته العلمية والمعرفية القيام على صناعة هذا المعجم الذي أدعو إليه لكي نكشف المصطلحات القائمة المبثوثة في كتب التراث الأصولي والمقاصدي، ونحل بصناعته مجموعة من المشكلات المعرفية القائمة.

النقطة الأخيرة في هذا الاقتراح، أننا ما زلنا في حاجة إلى معجمة القرآن الكريم والسنة النبوية مسترشدين بفقه المقاصد. أعني أنه إذا كان المقصد الأول من مقاصد الشريعة وفق الضروريات الخمس هو حفظ الدين، نعود فنستقري مجموعة من الألفاظ والتعابير التي وردت في القرآن التي أن تكون مقدمة لدراسة حفظ الدين، وبقية الضروريات.

أيضاً هناك مجموعة من الحقائق أو مقولات العلم الكلية التي تناولها المقاصديون مما يحتاج إلى قدر من المراجعة. وأضرب مثالاً لذلك، وعليه

معول عليه من النقل لا سيما من الشاطبي. الشاطبي يتكلم في موافقاته على أنه إذا كان الهدف من وراء النص هو العلم بكليات المنافع، يقول أنه في هذه الحالة لا حاجة بنا إلى العِلم بالعربية!

أما تعليقاتي العامة على ورقة الدكتور كمال إمام، فأعتقد أنه ذكر جملة خطيرة يمكن أن تؤول تأويلاً خطيراً في هذا السياق نظلم به بعضاً من العاملين في الحركة الإسلامية – عندما قال: "إن جماعات العنف لا تفسح للتنظير المقاصدي مكاناً!". أعتقد أنه لو أننا استدعينا مرة أخرى ضرورة الكلية التي تتكلم عن حفظ الدين، هناك –مع حسن الظن بهم– خطأ في تأويل حفظ الدين، فننظر –على الأقل من باب شبهة الدليل– إلى تأويل حفظ الدين والذي قادهم إلى هذا الاستنباط الخاطئ والمدمر.

أعتقد أن أن إقرار الخطأ من جانب جماعات العنف يحتاج منا إلى أن ندعو إلى مجموعة بحوث: (أ) تتكلم عن ضوابط ترتيب المقاصد، ثم (ب) تعدد أولويات التقديم والتأخير بين هذه الكليات أو المقاصد الخمسة الكبرى.

آخر تعقيب لي هو على ورقة د. فريد، هي جملة إن قبلناها نحن أهل العلم أو التلمذة في الشريعة، فإنها جملة خطيرة جداً على السياق العام: أن "التمثل الاجتماعي" للدليل هو الذي قاد إلى بعض ما لمس أثره في المشكلة.

أعتقد أنه لم يحدث في استقراء تام لكل جهود الأصوليون الذين عملوا في المقاصد أن تمثل واحد من الفقهاء القدماء أو الأصوليون القدماء فكرة التمثل ابتداءً! أنا أدعوه لأن هذه الجملة صعبة جداً وقد تفتح باباً من الشر المستطير الذي يمكن محاصرته. أعتقد أن القول بأن الفقهاء القدامى "راعوا البيئة" أكثر انضباطاً من الناحية العلمية والمعرفية وأكثر رحمة بعلمائنا

القدماء، أما مسألة "التمثل الاجتماعي" فاعتقد أنها لم تكن في ذهن واحد من علمائنا القدماء.

أ.د. عبد الوهاب أبو سليمان:

أضم صوتي إلى د. مدكور أنه لا مانع من اضافة بعض المقاصد غير المقاصد الخمسة، بل إن الشيخ ابن عاشور أوصلها إلى سبعة عشر مقصداً. أنا أعمل مثلاً في فقه المعاملات المالية وقد استنتجت واستخرجت بعض المعاني. صحيح إذا كنا نلجأ إلى ما يلجأ إليه كثير من الأصوليون والفقهاء من ضم كثير من الفروع إلى تلك الأصول، فما في شك أنها تدخل وتنضم تحت القواعد الخمس. ولكن إذا فرزناها وأبرزناها وأصبحت موضع الإعتبار زاد ذلك من أهميتها.

من الموضوعات التي شغلتني وقتاً طويلاً موضوع أسباب اختلاف الفقهاء. وأسباب اختلاف الفقهاء –على قدر إحاطة علمي بما كتب من رسائل وما كتب من كتب– أمور تقليدية يتبع اللاحق فيها السابق ويعطي نفس الأفكار تقريباً دون أن يضيف إلى ذلك شيئاً. في حين أني في فترة من الفترات كنت أستاذاً زائراً وأدرس "تخريج الفروع على الأصول"، ووجدت أن أسبب اختلاف الفقهاء أعظم وأكثر مما كتبه السابقون واللاحقون!

من جملة هذه الأسباب اختلاف المقاصد. وقد وضع يدنا د. فريد على تحقيق المناط. والواقع أن المقصد الشرعي كان سبباً في اختلاف الفقهاء. وأعطي مثالاً: الاستبدال في الأوقاف. من منع الاستبدال في الأوقاف بيعاً أو

مناقلةً، كان مقصده من ذلك المحافظة على الوقف، وهم المالكية. قالوا: حتى لو خرب أو تعطل يبقى كما هو، وذلك أن الأوقاف على أيام الصحابة أبقوها ولم يتصرفوا فيها فمقصدهم بذلك المحافظة على الوقف وعدم التصرف فيه وإبطاله، خصوصاً أن التاريخ تحدث إلينا أن كثيرا من الأوقاف أُلغيت إما بسبب المنح أو الوجاهات وإما بسبب طمع الناظر ... الجماعة الذين أباحوا قالوا إن المقصد من الأوقاف "الثمر" وانتفاع الموقوف عليه. فإذا تعطل الوقف، معنى ذلك تعطل الغرض والقصد من ذلك الوقف. فإذن من جملة أسباب اختلاف الفقهاء موضوع المقاصد، وهو مع الأسف غاب عن كثير من المؤلفين.

أما تعقيبا على ورقتي د. خالد زهري ود.حسن جابر، فقد استفدنا فائدة كبيرة من الأستاذين المحاضرين، وأثارا في نفسي أفكاراً عديدة. أولاً من ناحية محاضرة الأستاذ خالد زهري، أعتقد أن عددا لا بأس به يتفق على أنه لا بد من اتساع دائرة المقاصد الشرعية وألا تحصر في تلك الدائرة الضيقة التي هي الضرورات.

فالمقاصد هذه غالباً ما تأتي في باب الاستصلاح أو ضمن المصالح المرسلة لم يتحدث عنها الشرع لا بنفي ولا بثبات. وهذه منها ضرورة ومنها حاجية ومنها تحسينية. الذي أريد أن أطرحه هو: أن لا ننظر إلى هذه المقاصد منفصلة عن الأحكام. فهل لدينا القدرة العلمية والكفاءة والتأهيل والفكر الذي ننقد به ذلك التقعيد؟ وأن لا يلزمنا من الأخذ بالمصالح إلا بالضروري؟ بمعنى أن الحاجي أحياناً يلحق بالضروري، أما التحسيني فلا ينبغي الأخذ به؟ ينبغي أن ننظر إلى هذا الموضوع نظرة شاملة وثاقبة،

خصوصاً أن هذا الجمع إنما هو نخبة من العلماء الذين لهم علاقة قوية بهذا الأمر، وإن كنت أدعو لاتساع دائرة المقاصد.

أما الدكتور حسن جابر فقد فتح لنا باباً وكشف لنا عن علَم من أعلام العصر، وأنا من الذين كانوا يصغون إليه ويتابعون أحاديثه وجمعتني به عدة مناسبات. الوظيفة التي تولاها وضعت حوله سوراً، الرجل العالم المفكر متى ما تولى منصباً ستكون هنالك بعضا من الأسوار الخلفية والمبادئ والآداب التي تمنعه يتحدث عما يجول في نفسه.

تحديد آيات الأحكام: البعض عددها ٥٠٠ آية وسماحة السيد مهدي شمس الدين قال أنها ١٠٠٠ أو أكثر من ذلك.

وموضوع استحباب تناول الملح قبل الطعام، هذا الموضوع تكلم فيه الفقهاء بأنه من السنن الجِبِلية مثله مثل إعفاء اللحية وغيرها من العادات. وقالوا أنه لا يؤجر عليها إلا إذا نوى متابعة الرسول عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. ومعنى ذلك لا يؤثم من تركها. هل يأكل فاكهة قبل أو أثناء أكل الطعام، إلى آخره. إنما هي من العادات التي كان يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم، وهي مما لا ينبني عليه حكم، إلا إذا قصد متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم.

نقطة أخرى، عن القول بحجية الكليات العليا، لا يوجد شك في أن بعض الفقهاء يقولون هذا، وهنالك دراسات جامعية توصل فيها بعض الباحثين إلى أنها تكون حجة. وإذا كانت القاعدة وهي مأخوذة من الكليات العامة يحتج بها، فمن باب أولى. فما في ذلك شك أن هذا إسهام فكري جيد لعلَم من أبرز أعلام العصر يقوي هذا التوجه.

أما النقطة الأخيرة: موضوع أصول الفقه ليس مقدساً! هذا متفق عليه ولكن للأسف كل من تحدث عن تجديد أصول الفقه لم يضع مشروعاً عملياً. وأنا قمت بدراسة هذا المشروع ولي بحث فيه. وتجديد أصول الفقه عند إمام الحرمين في الحقيقة وضع المبادئ والخطوات، وأسس لمن يريد أن يكتب في أصول الفقه.

أ. د. محمد هيثم الخياط

أنا أنضم إلى الدكتور مدكور والدكتور أبو سليمان في موضوع السماح لإضافة بعض الأمور إلى هذه المقاصد الخمس، ولا سيما حينما يكون هناك نوع من التعارض على سبيل المثال بين اثنين من هذه المقاصد، عند ذلك سوف يرجع أحدها على الآخر. فما دام هذا ممكناً، فإذا وجد شيئاً من خارجها يمكن أن يرجع عليها فهذا يجب أن يضم إليها.

على سبيل المثال، مفهوم الحرية: المولى عز وجل يقول: "الفتنة أشد من القتل" الآية ١٩١ البقرة، وفي نفس السورة: "الفتنة أكبر من القتل" الآية ٢١٧. والفتنة معناها سلب الحرية، والقتل معناه سلب الحياة، فإذا كان سلب الحرية أشد من سلب الحياة، فمعنى ذلك أن الحرية أهم من الحياة نفسها! وليس ذلك بعجيب، لأن الله سبحانه وتعالى قد أسجد ملائكته لهذا المخلوق الحر الذي يستطيع بملء إرادته أن يؤمن أو يكفر، ويطيع أو يعصي، ويفعل الخير أو يفعل الشر، فهذا مقوم أساسي من مقومات الإنسانية نفسها. ومن

أجل ذلك حينما أضاف الطاهر بن عاشور مفهوم الحرية ضمن المقاصد أعتقد أنه كان على حق، وأن هذه الإضافة مهمة جداً.

ومن الأشياء التي تهمنا -وقد رجوت الدكتور طه عبد الرحمن أن يفرغ نفسه للكتابة فيها- هي قضية الأخلاق! الأخلاق مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، لم يُتعَرّض إليه كما ينبغي وفي اعتقادي أنه يجب أن يكون من هذه المقاصد الأساسية.

مقصد ثالث -على سبيل المثال- هو البعد الجمالي! حين يقول النبي صلى الله عليه و سلم: "إن الله كتب الإحسان على كل شئ"، على كل شئ يعني على كل شئ! وكل شئ يجب أن يتحقق فيه الإحسان: الحسن، الجمال... إلى آخر هذه المفاهيم التي عبر عنها بكلمات مختلفة. هذه المنظومة -في مصطلح أخي الدكتور سيف- منظومة مهمة جداً: الإحسان والبعد الجمالي الذي تجده متغلغلاً في كل جزء من جزئيات هذا الدين. ونلاحظ أنه حتى "الهجر" يجب أن يكون "هجراً جميلاً"! والصفح: "فاصفح الصفح الجميل"! والسراح يجب أن يكون "سراحاً جميلاً"! والله سبحانه و تعالى يلفت نظرنا دائماً إلى هذا البعد الجمالي في النبات والحيوان وفي الطبيعة: "والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة"، "ولكم فيها جمال ..."، هذا الجمال في حد ذاته مقصد.

والفحش في اللغة العربية معناه القبح. لذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى لا يحب الفحش ولا التفحش". قالها بمناسبة: "أحسنوا لباسكم حتى تكونوا كأنكم شامةً في الناس". أصلا كلمة الفاحشة أطلقت لقبح هذا العمل. أعتقد أن هنالك مجالاً للبحث في أمثال هذه الأمور على أساس أن

تبقى منضمة تحت المظلة الإسلامية الحقيقية. ولن تكون من منطلق اعتذاري أو تبريري أو قصوري أو ما شابه ذلك. لكن أن ننطلق من المنطلق الإسلامي نفسه، وأعتقد أن هنالك مجالاً لإضافة هذه الأمور.

أ. د. محمد سليم العوّا

أنا ممن يعتقدون أن التقليد باطل كله! لكنني لا أرى في تقليدي للأخ د. هيثم الخياط فيما أضاف حرجاً!

لدي مجموعة من النقاط القصيرة، أحب أن أدلي بها بين يدي إخواني. أبدأها بالتعبير عن سعادة خاصة جداً لما سمعته من جميع الزملاء الأجلاء في هذه الندوة. فقد سمعنا كلاماً نفيساً فيه من التعارض حتى بدا أنه يخالف بعضه بعضاً. ولكن المتخالفين كان كلامهما بنفس النفاسة وبنفس القوة وبنفس الفائدة العملية من إصدار هذا "الدليل"، الذي سيأتي الجزء الثالث منه عما قريب إن شاء الله.

تعقيباً على د. محمد عبدو: وجدته لا يستطيع أن يبلغ مبلغ من انتقدهم في إساءة القول، وقد ظلم نفسه حين قال في خاتمة كلمته إنه كال لهم بكأسهم ورماهم بقوسهم. فنظرت في ورقته فلم أجد أنه استعمل قوسهم ولا يعرف ما يمتلئ به كأسهم. رجل طيب وإن أراد أن يبدو أسداً غضنفراً على هؤلاء! هو أسد غضنفر بالعلم الذي يقدمه، وليس باللغة التي يستعملونها ولا بالاساءات التي يبرعون فيها، ولا نستطيع نحن أدباً وحياءً أن نجاريهم.

فأرجو أن تبقى على ما أنت عليه ولا تغير شيئاً، ويكفي أن تعلمهم العلم، وأن لا تجاريهم في السفه فإنك لست أهلاً لذلك إن شاء الله.

تعقيب على مثالين: الموضوع الأول، موضوع التصوير: بحثنا هذا الموضوع بإمعان النظر عندما كانت مشكلة طالبان. عندما أرادت أن تكسر الأوثان الباقية منذ شيوع البوذية في أفغانستان. فوجدنا شيئين عجيبين: أن العلماء أفتوا بتحريم اتخاذ التصاوير (المجسمات)، وحرموها لأربعة حالات:

١. مضاهة الخلق: وهنالك القصة المشهورة قصة مايكل آنجلو، والقصة الأخرى مع إمامنا القرافي. ففكرة التمثيل والمضاهة محرمة شرعاً. وإذا خطر ببال من يضع التمثال أن يضاهي خلق الله فلا يجوز له أن يصنعه لأن هذا يكون من المحرمات قطعاً.

٢. خلقه للعبادة: كما جاء في الحديث الصحيح أنهم اتخذوا تماثيل للصالحين ثم عبدوهم بعد ذلك.

٣. المسألة الثالثة، التعظيم: ويدخل تحتها جميع التماثيل التي تجد منها في الميادين وفي المدن الكبرى وفي القاعات وفي بعض البيوت، لعظماء من المفكرين والسياسيين والعلماء وربما للأباء والأجداد. فإذا أريد بها التعظيم، فهذا قطعاً حرام.

٤. الأمر الأخير، العبث: ويضربون مثلاً لهذا العبث: أن يقلد الإنسان لمجرد التسلية، أو ما يحدث في كليات الفنون الجميلة، بأن يأتوا ببعض الرجال والفتيات، ويعلموا الأولاد رسم الجسم كما هو في الطبيعة البشرية. هذا عبث! لأنه يستطيع أن يفعل ذلك بناءً على المقاييس الموجودة في كتب التشريح وكتب العلم الطبي.

فهذه الأمور الأربعة يحرم من أجلها صنع التماثيل.

أما التعليم والتجميل وجميع الأغراض الخارجة عن هذه الأمور الأربعة فلا تحريم فيها.

ثم هنالك فرق بين الإنشاء وبين الترك. فإذا حرمنا الصنع لهذه الأشياء الأربعة، فإن هذا ليس معناه أن نهدم ما كان قائماً منها لغرض من الأغراض. وقد وجدنا كتاباً لأحد أئمة القرن الخامس الهجري يقول إن أباه أخذه في رحلة إلى صعيد مصر، فعرفه على الآثار المصرية -والولد كان سلفياً متحمساً- فقال لأبيه: هذه أوثان كان المصريون يعبدونها، فكيف تركت!؟ فقال الأب: "يا بني، إعلم أن خيل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قد وطئت حوافرها هذه الأماكن فلم تمتد إليها منهم يدٌ وتركوها إقراراً بنعمة الله علينا بالإسلام. فلا شأن لك بها، ودعها!".

وهكذا وجدنا في سوريا والعراق وفي الشرق الأقصى كله تماثيل مما كان يُعبد، وتركها المسلمون لأنها ليست محل عبادة بعد ذلك.

القضية الثانية قضية إرضاع الكبير. وقضية إرضاع الكبير قضية عينٍ لا عموم لها. وسببها كما ذكر د. فريد التبني. لكن الذي أحب أن أقوله أن مشروعية التبني كانت قائمة عندما تبنى أبو حذيفة سالماً. ثم جاء التحريم ولم يكن ممكناً أن يحرم بأثر رجعي. وجاءت امرأة أبو حذيفة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقالت له أننا كبرنا وليس لنا من يخدمنا إلا سالماً، وأني بعد نزل الحكم بتحريم التبني وجدت الكراهة في وجهه. فأذن لها فيما أذن.

ولكن هذه القضية ليست لها علاقة بالصلة الجسدية أو الخلوة المعنوية أو الخلوة في غرفة بين الموظفين والموظفات. هذا عبث! لا يجوز أن يقال ولا أن ينسب إلى الإسلام. وإخواني من طلاب العلم، يجب أن نقف في وجهه بكل قوة.

قال د. مدكور ود. الخياط كلاماً صحيحاً في مسألة زيادة المقاصد والإضافة إليها، وقال أخي د. سيف كلاماً صحيحاً في مسألة المنظومات الأربعة، وأن كل ما أضيف إلى المقاصد قد يدخل في المقاصد الخمسة إما بنوع توسعة من نطاقها أو بنوع من تأويلها، كما قال د. أبو سليمان "نؤوله وندخله في أحد الخمسة".

وأنا في الحقيقة لا أجد فرقاً بين الكلامين إلا المنهج. أحد الكلامين يقول: "أنشئوا مقصداً جديداً وأعطوه إسماً جديداً"، والآخر يقول: "إذا اكتشفتم مقصداً جديداً لم يكتشفه الأولون فانظروا أين مكانه من منظومة المقاصد الخمس، وضعوه في مكانه".

يذكرني هذا بقول الإمام النيسابوري عن حديث معاذ (بم تحكم يا معاذ؟)، لما أرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن- قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: سنة رسوله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. جاء المحدثون الحرفيون فضعفوا هذا الحديث وقالوا هذا مروي عن رجال من أصحاب معاذ وهؤلاء مجاهيل. فرد الإمام الحاكم النيسابوري أنه: أولاً هذا عن عدد من الناس فكيف تتهمون رجالاً من أصحاب معاذ بأنهم تواطئوا على الكذب وكلهم من التابعين! والأمر الثاني -وهو الأقوى- قال:

(إنما جعل الإسناد لئلا يدخل إلى الدين ما ليس منه. وما هو الدين غير القرآن، السنة والاجتهاد؟)

فأنا أدعو إخواني المقاصديون والأصوليون والحاضرون هنا والغائبون إلى أن ينتبهوا إلى هذه الحقيقة. وإننا إذا اختلفنا في الرأي وفي التفكير وفي المنهج، كله مشروع ومباح وجيد. وكما قال الخليفة عمر بن عبد العزيز: "ما أحب أن لي باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حُمر النعم"، وهذا صحيح. وأنا كذلك لا أحب أن لي باختلاف هؤلاء الأئمة والعلماء وطلاب العلم حُمر النعم. لأن هذا الاختلاف هو الذي يظهر الحقيقة ويضعها في مكانها.

الأمر الأخير أن أخانا الدكتور خالد فهمي نحا ببعض اللوم علي أخي الدكتور محمد كمال إمام في قوله: "إن جماعات العنف السياسي لم تعطى فرصة كافية للتفكير المقاصدي أو التفكير الفقهي"، وأنا أزيده في الشعر بيتاً كما قال العرب. إن أبنائنا وإخواننا وأحبائي وأنا شخصياً ممن كانوا في جماعات العنف السياسي ثم هداهم الله تعالى إلى ترك العنف. كنا نقول، قبل أن نعرف الحقائق، أنهم في موقف فقهي خاطئ. الآن بعد أن عرفناهم معرفة مقاربة تكاد أن تكون أسبوعية، وأنا أرآهم بصفة منقطعة، ولا أريد أن أحكي أشياءً كثيرة عن نفسي، لكن لدي واقعتان:

الواقعة الأولى، أننا كنا في مناقشة مع قيادتهم التاريخية في مسألة من المسائل، فقلت لقائل منهم: "لا يا أستاذ، الذرائع كما تسد تفتح!" فخلع نظارته ووضعها على المائدة وقال "ماذا قلت؟"، فقلت له "الذرائع كما تسد تفتح، وهذا كلام الإمام القرافي". أنا ظننت أنه يلومني، فإذا به يبكي وتسيل دموعه

على لحيته وبدأ يرتجف. فأمسكت بيده وقلت له: "مالك يا أخي؟" فرد علي قائلاً وأقسم: "والله! لو سمعنا هذا الكلام من عشرين سنة ما وقعنا فيما وقعنا فيه!" فحاولت أن أهدئ من روعه ما استطعت في عدة دقائق، ثم واصلنا الحوار.

الثانية، وأعتذر إليكم عن ذكره لأنها تخص ابنتي سلوى التي أنجزت دراسة مهمة جداً اسمها (الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر من ١٩٧٤م إلى ٢٠٠٤م). وخلال هذه الدراسة التقت بكل القادة الرئيسيين والوسطيين الذين كانوا يقودوا العمليات العسكرية ويكتبون الكتب. وكان لديها سؤال تكرر، وأوردت الاجابة عنه في الكتاب مع عشرات منهم: "ما كان دليلكم في هذا؟" فكان الجواب إما "لا جواب" أو "أطرق برأسه ولم يستطع أن يجد جواباً".

فجاءتني مرة متأخرة بالليل مكتئبة، وقالت لي: "يا أبي إن هؤلاء استباحوا دماء المسلمين والمسلمات ودماء الأقباط ودماء الزوار من السياح بغير دليل شرعي! كيف أكتب هذا؟ إذا كتبت هذا أدنتهم وبينت أنهم مجرمون!". فقلت لها: "أو بينت أنهم جاهلون! أو كانوا في ذلك الوقت جاهلين. وقد استبانوا الحقيقة والحمد لله أنهم تبينوا". فيا أخي الأستاذ خالد، حسن الظن بالناس واجب أو إحسان الظن واجب وأنا ممن يحسنون الظن بهم، بل أنا ممن يعرفونهم حق المعرفة، لكنهم في حالين متناقضين بينما كانوا عليه في ١٩٧٦م إلى ١٩٩٦م، ثم من بعد ١٩٩٦م مع مبادرة وقف العنف إلى الآن. هم الآن قوم آخرون يغفر الله لهم ما سلف إن شاء الله. لكن نحن كطلاب علم، الحقيقة هي رائدنا وليست مجرد تحسين للصورة.

أما التمثل الاجتماعي فهو هو مراعاة البيئة! لكن تعبير التمثل الاجتماعي تعبير حلو ومترجم من الفرنساوي فيعجب إخواننا المغاربة، الجزائريين والتوانسة.

أما الإمام العلامة مهدي شمس الدين، فأشكر الله سبحانه على أن عرفني به منذ عام ١٩٧٥ أي منذ بداية تفجر الحرب الأهلية اللبنانية، واستمرت صلتنا إلى أن توفى رحمه الله. وآخر رسالة عندي منه قبل وفاته بيومين، وهي رسالة عجيبة. أرسل لي هذه الرسالة من نسختين أصليتين مكتوبتين بخطه تتعلق بمدى جواز ملاقاة علماء المسلمين بالحاخامات الصهاينة. وأوصاني أرسل إحدى النسختين الأصليتين إلى من كان يلاقي الصهاينة في ذلك الوقت، وأن أحتفظ بالأخرى لنفسي وألا أنشرها إلا بعد وفاته. وكأنه كان يرى بنور الله. بعد ٤٨ ساعة من تاريخ الرسالة لقيّ ربه، وأنا نشرتها فعلا بعد وفاته عملاً بوصيته يرحمه الله.

لا أنسى أبداً أنه أخرجنا كلنا من ورطة كبرى. كنت أحاضر آنذاك في جامعة الرياض والتي سميت بعد ذلك بجامعة الملك سعود عندما بدأت المفاوضات ما يسمى بـــ"كامب ديفيد" وانتهت إلى سلام بين الطرفين. وقعنا آنذاك في حيص بيص، نحن لا نوافق مع الصلح ما إسرائيل، ولا نوافق على تطبيع العلاقات، ولا نوافق أن يضع أحد يده بيدنا. وكان موقفنا موقف معارض شديد! ونراه موقفاً دينياً نلقى الله عليه ولا نغيره أبداً. ولا نريد أن نواجه أو نصادم هؤلاء الطغاة البغاة بجيوشهم من رجالات الأمن وعدتهم وعتادهم. وليس لنا غير اللسان والقلم. فكنا في بيروت والحرب على أشدها، كنا في مجلس أحد الشيوخ الأفاضل وأنا أبحث مع السيد مهدي شمس الدين

هذه المسألة فقال لي: "لا! هذه لا تفيدنا في شئ". فقلت له: "اليوم وقع السادات وغداً سيتبعه بقية الرؤساء العرب!" فقال لي: "للحكومات ضروراتها وللشعوب خياراتها". هذه أول مرة يقول هذه الكلمة وأول مرة أسمعها منه. ثم أصبحت مثلاً وقاعدة للمعارضة السلمية المستنيرة التي تلتزم القانون الدستوري. ونجد العذر للحكومات دون أن نصطدم معهم. أما أنا فلدي خياري، أنا بحقي الدستوري لا يستطيع أحد أن يقهرني أو يجرني على اتباع ما لا أهوى أو أرغب فيه.

وقد نفعت جداً هذه القاعدة في حوارنا مع أخواننا من الجماعات الإسلامية. نفعنا جداً هذا المبدأ: أن الحكومات مضطرة إلى أشياء نحن غير مضطرين إليها. نحن ننكرها بالقلب وباللسان وهم يفعلونها ومحاسبون عليها يوم القيامة.

آخر شئ أحب أن أضيفه، نحن نلوم اخواننا المعتزلة في موضوع العدل، لأنهم قالوا بوجوبه على رب العالمين جل وعلا، أي إن الله أوجبه على نفسه فأصبح واجباً لا يتخلف. ونحن نقول إن للعدل معنى آخر. العدل عند الأشاعرة والماتردية له معنىً آخر، وليس هنالك شئ يجب على الله تبارك وتعالى عندنا نحن، والله تبارك وتعالى لا يوجب أحد عليه شئ. لكن اللطيف الذي وجدته وأنا أجدد كتابي (نظام الدولة الإسلامية) أننا كلنا – وتحتها خطوط– نقول اليوم بما قاله الخوارج، من أن الخليفة لا يجب أن يكون قريشاً! وفقهنا القديم كله على "قرشية" الخليفة. كل الناس الآن يقولون أنه يجب أن يكون رجل عادل، عاقل، يجيد هذا ويحفظ نظام هذا. هذا قول الخوارج الذي انتقدوا من أجله، والآن كلنا نتحدث أنه لابد أن يكون الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر منظمات تقوم به والجماعة. والإمام محمد عبده يقول: "اذا انفرط عقد القوم فلابد من جماعة قوية متكاتفة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر". ويقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه وصلاح المهيمن عليه وهو نوع الانسان". هذه المقاصد نستطيع أن نترجمها بمنتهى السهولة إلى كلام القاضي عبد الجبار.

فأنا أدعو بهذا إخواني وأصدقائي وزملائي وشيوخي من رجال العلم وطلابه أن يعيدوا التأمل فيما ورثناه من انتقاد بعض الفرق لبعض. إنه إذا اتحد المقصد إلى مرضاة الله وصلاح النوع الإنساني فاختلاف المسائل لا بأس به، بل قد يكون فيه مصلحة. أما متى نختلف؟ فإذا قصد أحدنا وجه الله وصلاح الإنسان وقصد الآخر وجه الشيطان وفساد الإنسان عندئذ نختلف اختلافاً عظيماً.

أ.د. سيد دسوقي:

بناء على البحوث التي تم إستعراضها، لابد أن نعيد الفهم في ضوء المعارف الحديثة، وأن نفرق بين هذه المجالات والقيم التي تتضمنها المقاصد، والوسائل التي تحقق هذه المقاصد. فبالنسبة للمقاصد الخمسة، هل نتكلم عن نفس واحدة في زمان ومكان واحد أم نتكلم عن مجموعة من النفوس؟ وهكذا. أما المقصود بالدين فهو الدين الإسلامي في إطار الوحي المنزل ومن خلال فهمنا للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

هناك نقطة هامة تعلمتها من الإمام الشاطبي وهي حفظ المال من جانب الوجود وحفظ المال من جانب العدم. معظم الدراسات التي كتبت عن حفظ المال كتبت على حفظ المال من جانب العدم الذي يتناول بدوره الإطار القانوني لحفظ المال، أما عن حفظ المال من جانب الوجود وهو الجانب المتعلق بتنمية واستثمار المال بلغة علماء الإقتصاد فلم يحظى بالاهتمام الكافي.

Purposes/*Maqasid* is the *Qibla* of jurists

Mohammad Abdou

Purposes and Reasoning according to al-Tirmidhi al-Hakeem

Kahled Zahri

Universal purposes/*maqasid* according to Eminant Sheikh Mahdi Shamsuddin

Hassan Jabir

APPENDIX: Comments on the Presented Articles

I am sure that the reader of this book will find in every article and commentary a number of useful ideas and creative views. We do have a genuine objective in Al-Maqasid Research Centre to promote discussion and further research on all topics related to *maqasid*, including the ones presented in this book.

Jasser Auda, PhD

Director, Al-Maqasid Research Centre

Preface

This book includes the proceedings of the second seminar of Al-Maqasid Research Centre, which was held in Cairo in October 31st, 2008, under the theme: Purposes and Reasoning in the Islamic Law. The book also includes an 'editor's notes', and an appendix detaling the seminar participants' comments on the presented papers.

The articles in this book are thematically divided into two parts. Part one is on the theoretical side of the topic, while part two addresses three applications in the works of three great Islamic jurists.

The following is a table of contents:

Purposes and Reasoning in the Islamic Law
Theory and Applications

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law,
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street,
Wimbledon, London SW19 5EF
United Kingdom
Tel: +44208 944 1233
Fax: +44208 944 1633
Website: www.al-maqasid.net
ISBN: 1-905650-16-3

Purposes and Reasoning in the Islamic Law

Theory and Applications

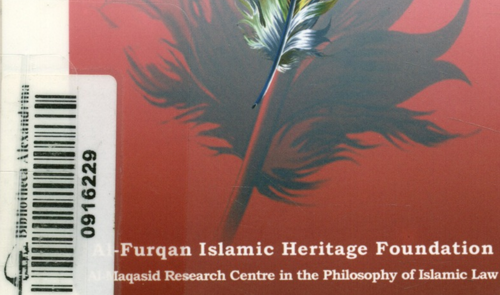
Introduced by: Ahmad Zaki Yamani
Edited by: Jasser Auda

Purposes and Reasoning in the Islamic Law

Theory and Applications

Introduced by : Ahmad Zaki Yamani

Edited by : Jasser Auda



Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law